ISSN 1029-0

دو ماهنامه فرهنگی، سیاسی و اجتماعی

اندیشه حوزه

سال نهم / شماره اول و دوم / مرداد و شهریور - مهر و آبان ۱۳۸۲ / قیمت ۷۰۰ تومان



۴۱
۴۲

نظریه شناخت
معرفت شناسی دینی
معرفت شناسی ملاصدرا
راههای حصول معرفت دینی

بسم الله الرحمن الرحيم

اندیشه حوزه

دوماهنامه فرهنگی، سیاسی و اجتماعی

سال نهم ـ شمارهٔ اول و دوم

مرداد وشهریور - مهر و آبان ۱۳۸۲

صاحب امتیاز

دانشگاه علوم اسلامی رضوی

مدیر مسؤول

مصباح عاملی

❖❖❖

فهرست مطالب

اقتراح

معرفت شناسی

معرفت‌شناسی دینی

نقد و نمایه

ترجمه خلاصه مقالات

طراح جلد
محمّد ضرّابی

حروفچین و صفحه‌پرداز
سید محمد صادق حسینی معینی

چاپ:
مؤسسهٔ چاپ و انتشارات
آستان قدس رضوی

تذکرات:

۱. آراء و دیدگاههای مطرح شده در این دوماهنامه لزوماً بیانگر رأی و دیدگاه مجله نیست.
۲. مجله اندیشه حوزه در ویرایش آثار ارسالی آزاد است.
۳. نقل مطالب اندیشه حوزه با ذکر منبع بلامانع است.
۴. اندیشه حوزه از مقالات، نقدها و معرفی‌هایی که در حوزه دین پژوهی تألیف یا ترجمه شده باشد، استقبال می‌کند.
۵. مقالات رسیده، بازگردانده نخواهد شد.

❖❖❖

نشانی
مشهد ـ خیابان امام خمینی(ره)
روبروی هلال‌احمر ـ پلاک ۶۳۰
صندوق پستی: ۹۱۳۷۵/۳۶۴۹
تلفن: ۸۵۹۸۳۸۱-۸۵۴۵۰۲۵
دورنگار: ۸۵۴۵۰۷۵

Email:
Andisheh@imamreza.net

اقتراح

با حضور دکتر بیوک علیزاده* و دکتر محمد سعیدی مهر**

اشاره:

در این ویژه‌نامه از روش اقتراح (به صورت کتبی) به جای مصاحبه‌ی شفاهی (همچون ویژه‌نامه‌های پیشین) استفاده نموده‌ایم. بدین ترتیب سؤال‌های مشترکی را، در حوزه‌ی معرفت‌شناسی، بر دو تن از صاحب نظران این حوزه عرضه کرده و پاسخ‌های مکتوب و مستند ایشان را در پی هم آورده‌ایم.

امید که این روش، نسبت به روش مصاحبه‌ی شفاهی، به علمی‌تر شدن بحث کمک نموده باشد.

پیشنهادات و انتقادات خوانندگان ارجمند، در خصوص استفاده از این روش، برای ما راه‌گشا خواهد بود.

سؤالات این اقتراح از این قرارند:

۱) تعریف یا مراد خود را از «معرفت‌شناسی»، «معرفت‌شناسی دینی» و «معرفت دینی» بیان نموده و جایگاه هر یک را در طبقه‌بندی عام علوم و خاص علوم دینی توضیح دهید.

۲) رابطه‌ی معرفت‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی چیست و تحولات معرفت شناختی چه تحولاتی در معرفت‌شناسی دینی ایجاد می‌کند؟

۳) رابطه‌ی معرفت‌شناسی دینی و معرفت دینی چیست و تحولات معرفت شناختی چه تحولاتی در معرفت دینی ایجاد می‌کند؟

۴) جایگاه معرفت‌شناسی در میراث فکری و فلسفی مسلمین چه بوده است؟ نقد شما، ناظر به مقام باید، در این باره چیست؟

۵) برای رشد و پویایی تأملات معرفت شناختی در حوزه‌ی دین پژوهی چه راه‌کارهایی را پیشنهاد می‌کنید؟

---

* استادیار گروه فلسفه و ریاست دانشکده‌ی الهیات دانشگاه امام صادق علیه السلام.

** استادیار گروه فلسفه‌ی دانشکده‌ی علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.

■ سعیدی مهر

پاسخ سؤال ۱:

این پرسش در واقع مجموعه‌ای از چند پرسش است که در کنار هم آمده‌اند و از این رو، برای وضوح بیشتر، می‌کوشم جداگانه به پاسخ هر کدام بپردازم.

۱-۱- تعریف معرفت‌شناسی؛

هر تعریفی از معرفت‌شناسی ارائه شود، در این نکته تردیدی نیست که معرفت‌شناسی یکی از شاخه‌های فلسفه - به مثابه یک دانش بشری - است و از این رو، تمام دشواری‌هایی که فراروی تعریف یک شاخه از دانش وجود دارد، در اینجا نیز رخ خواهند نمود. می‌دانیم که برپایه‌ی یک روش سنتی که در میان پیشینیان متداول بوده است، تلاش می‌شد تا با ذکر ویژگی‌های کمابیش اساسی یک علم - که از آنها به «رؤوس ثمانیه» تعبیر می‌شد - تعریفی اولیه از آن علم ارائه شود. در میان این ویژگی‌ها، سه خصیصه‌ی «موضوع»، «روش» و «غایت» از اهمیت بیشتری برخوردار بود. البته، اندیشمندانی که نیم نگاهی به معضل روش شناختی تعریف علوم داشتند، خود به این نکته واقف بودند و گاه نیز به صراحت آن را ابراز می‌کردند که تعریف حاصل از ذکر رؤوس ثمانیه علم صرفاً یک معرفی اولیه و اجمالی از آن علم است تا طالب علم با بصیرت کافی وارد مسائل آن علم گردد، اما شناخت کامل را جز از رهگذر آشنایی تفصیلی با مسائل آن علم ممکن نمی‌دانستند. به هر تقدیر، به دلیل وجود مشکلات نظری و عملی ناشی از تبیین این سه ویژگی، خواه به صورت کلی و خواه به صورت موردی (در مورد یک علم خاص)، بحث‌های پیچیده و نزاع برانگیزی در باب تعریف موضوع علم، طبقه‌بندی روش‌های علوم، ماهیت غایت علم و... درگرفت که ادبیات گسترده‌ای را در متون سنتی ما به جای گذاشته است.

چنین می‌نماید که امروزه، واقعیت‌های انکار ناپذیری، از جمله دشواری‌های ارائه‌ی تعریف دقیق و تحلیلی از یک رشته علمی و نیز در هم تنیدگی شاخه‌های مختلف علوم و باز تولید

مستمر زیرشاخه‌های جدید و اصولاً انبساط شبه ارگانیک و اندام وار پیکره‌ی دانش بشری و ظهور علوم میان رشته‌ای و...، عالمان را بر آن داشته که از تلاش جهت ارائه‌ی تعاریف منطقی و تحلیلی چشم پوشیده و به همان معرفی (و نه تعریف)های اولیه اکتفا کنند.

غرض از مقدمه‌ی مذکور این بود که در پاسخ به پرسش از تعریف «معرفت‌شناسی» و پرسش‌های مشابه آن، نباید محدودیت‌های روش شناختی را از نظر دور داشت. البته بحث‌هایی از قبیل بحث معیار تشخّص و تمایز علوم از یکدیگر کماکان می‌تواند ارزش نظری خود را داشته باشد، هرچند نتوان (دست کم در وضعیت کنونی) به نتایج عملی آن چندان خوش‌بین بود.

اما در مقام معرفی اجمالی «معرفت‌شناسی» به اختصار می‌توان گفت: همان گونه که در نگاه اول و از ظاهر این تعبیر به دست می‌آید، معرفت‌شناسی شاخه‌ای از دانش بشری است که اجمالاً با «معرفت» («شناخت»، «علم» یا تعابیر مشابه) سر و کار دارد و به بررسی پاره‌ای پرسش‌ها در باب معرفت می‌پردازد. به تعبیر دیگر، موضوع معرفت‌شناسی، معرفت است. اما در اینجا دست کم باید به دو پرسش پاسخ گفت: نخست آنکه مراد ما از معرفت چیست و دوم آنکه، معرفت - به معنای مورد نظر در اینجا - آیا به صورت مطلق مورد بحث و بررسی است یا از جهت خاصی؟

در پاسخ به پرسش اول، بسته به اینکه معرفت را به معنای عام و گسترده‌ی آن بگیریم یا نوع خاصی از آن را اراده کنیم، تصویر ما از معرفت‌شناسی و گستره‌ی آن تفاوت خواهد یافت. معرفت یا شناخت، در معنای عام، شامل گستره‌ی وسیعی می‌شود که علوم حصولی و حضوری، تصوری و تصدیقی، حسی و خیالی و عقلی، شهودی و فطری (در نزد قائلان به آن) می‌شود. اگر مراد ما از معرفت در این بحث، معنای عام آن باشد، معرفت‌شناسی مسائل گسترده‌ای خواهد یافت. اما می‌دانیم که در معرفت‌شناسی معاصر غرب، موضوع بحث خصوصِ معرفت گزاره‌ای (Propositional knowledge) است و از این رو، اولاً و بالذات از، فی‌المثل، معلومات تصوری یا علم حضوری بحثی به میان نمی‌آید. بنابر این، اینکه در این بحث چه گستره‌ای از معرفت را در نظر داشته باشیم، در تصویر نهایی ما از دانش معرفت‌شناسی تأثیر می‌گذارد. (از این رو، برخی از معاصران معتقدند که وجهی برای تخصیص مباحث معرفت‌شناسی به معرفت گزاره‌ای حصولی نیست، بلکه باید تمام اقسام و

انحای علم را مورد بحث قرار داد.)

البته، دسته‌بندی‌های دیگر نیز وجود دارند که در این بحث دخیل‌اند؛ از جمله آنکه گاه مقصود از معرفت، معرفت‌های موردی است (مثلاً، معرفت به گزاره‌ی «الف») و گاه (آن گونه که برخی از معاصران مدعی شده‌اند) بحث در معرفت‌شناسی از معرفت به معنای یک شاخه از شاخه‌های دانش بشری است، نه معرفت به یک گزاره‌ی تک و منفرد. البته، شخصاً معتقدم که هیچ وجهی برای تخصیص موضوع معرفت‌شناسی به معرفت به معنای اخیر آن (یک شاخه‌ی علمی) وجود ندارد و از قضا، معرفت‌شناسی به معنای رایج آن در غرب (که از آن به «Epistemology» یا «Theory Of Knowledge» یاد می‌کنند) با موارد خاص معرفت سروکار دارد (البته، در اینجا «خاص» به معنای معرفت به گزاره‌ی جزئی نیست، بلکه بحث معرفت‌شناسی معاصر اعم از معرفت به گزاره‌های جزئی و کلی است) و حق آن است که آنچه به علم و معرفت، به معنای یک شاخه‌ی علمی می‌پردازد، «فلسفه‌ی علوم» است و نه معرفت‌شناسی.

از همین جا به پاسخ پرسش دومی که در خصوص موضوع معرفت‌شناسی مطرح کردم، نزدیک می‌شویم. واقعیت آن است که امروزه با شاخه‌های دیگری از دانش روبرو هستیم، که مسائل آنها نیز به نوعی حول محور معرفت می‌گردد، مانند علم‌شناسی فلسفی، روان‌شناسی ادراک (یا معرفت)، جامعه‌شناسی معرفت و شاخه‌های مختلف فلسفه‌ی علوم. تردیدی نیست که معرفت، به مثابه موضوع مشترک این علوم، در هر کدام، از جهت یا حیثیت ویژه‌ای مورد بحث قرار می‌گیرد که با حیثیت مورد نظر در معرفت‌شناسی متفاوت است، هر چند تعیین دقیق این تمایز کار دشواری است. افزون بر این، به نظر می‌رسد که هر یک از این شاخه‌ها، می‌تواند در نواحی مرزی خود با دیگر شاخه‌ها، مسائل مشترکی نیز داشته باشد. به عبارت صریح‌تر، همان گونه که قبلاً اشاره شد، امروزه به راحتی نمی‌توان خط قاطعی به دور مسائل هر یک از علوم ترسیم کرد، به گونه‌ای که هر مسأله‌ی علمی حداکثر و حداقل در حوزه‌ی یک علم خاص قرار گیرد. برای مثال، امروزه بحث نظریه‌های صدق در برخی منابع معرفت‌شناسی طرح می‌شود در حالی که از نگاهی دیگر، مسأله‌ی فلسفه‌ی منطق به شمار می‌آید و در منابع مربوط به فلسفه‌ی منطق می‌توان آن را سراغ گرفت. مسأله‌ی اذهان دیگر (Other Minds) نیز که غالباً در حوزه‌ی فلسفه‌ی نفس (فلسفه‌ی ذهن) طبقه بندی

می‌شد، امروز به جرگه‌ی مسائل معرفت‌شناسی راه یافته است، و از این دست، مسائل متعددی را می‌توان یافت.

بنابر این، یک راه سهل الوصول‌تر آن است که مرز معرفت‌شناسی با علوم همگن را در سایه‌ی اشاره به عمده‌ترین مسائل آن به صورت تقریبی ترسیم کنیم. بر این اساس می‌توان گفت که معرفت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که با روش فلسفی به بررسی مسائلی از جمله، چیستی معرفت، امکان معرفت (بررسی مسأله‌ی شکاکیت)، گستره‌ی معرفت و انحای آن، منابع معرفت و اعتبار هر کدام و نظریه‌های توجیه (Justification) می‌پردازد. البته، طبیعی است که از میان این مسائل، در نگاه هر یک از معرفت شناسان، ممکن است برخی مهم‌تر از برخی دیگر بنماید. فی‌المثل، بحث از توجیه و نظریه‌های مختلف در باب آن، در نزد برخی معرفت شناسان، بسیار مهم ارزیابی می‌شود تا آنجا که گفته‌اند بهتر است موضوع معرفت‌شناسی را، به جای خودِ معرفت، «توجیه» معرفت بدانیم!

۱-۲- تعریف معرفت‌شناسی دینی؛

نتیجه‌ای که از بخشی از پاسخ بخش اول پرسش شما به دست آمد، آن بود که متناظر با گستردگی یا محدودیتی که برای معنای مورد نظر خود از معرفت در نظر بگیریم، حوزه‌ی معرفت‌شناسی مورد تعریف، عام یا خاص خواهد شد. براین پایه، معرفت‌شناسی به معنای عام، به بررسی مسائل فلسفی مربوط به تمام انحای علم بشری می‌پردازد و معرفت‌شناسی به معنای خاص آن (که گونه‌ای از آن در معرفت‌شناسی معاصر غربی مورد نظر است) به گونه‌ی خاصی از علم.

به نظر می‌رسد که طبقه‌بندی دیگری نیز می‌توان داشت که، برای تمایز از تفکیک فوق، از آن به دسته‌بندی معرفت‌شناسی مطلق / معرفت‌شناسی مقید تعبیر می‌کنیم. موضوع معرفت‌شناسی می‌تواند حوزه‌های مختلف معرفتی - از جمله معرفت علمی، معرفت تاریخی، معرفت اخلاقی، معرفتی دینی و... - را دربرگیرد که هر یک از این حوزه‌ها ناظر به گروه خاصی از گزاره‌ها هستند. این حوزه‌ها، علیرغم تعدد و تنوع، مسائل مشترکی دارند که در معرفت‌شناسی مطلق بحث می‌شوند. اما هر یک از این حوزه‌ها می‌تواند، به دلیل ویژگی‌های خاص خود، پاسخ‌های ویژه‌ای را فراروی مشترک بنهد. در اینجاست که بحث‌های خاصی شکل می‌گیرد و به تعبیری، زیرمجموعه‌ی خاصی از مباحث معرفت‌شناختی متولد می‌شود

که، برای اشاره به ویژگی آنها، می‌توان پسوندی را به عبارت معرفت‌شناسی افزود (و فی‌المثل از تعبیر معرفت‌شناسی اخلاق، معرفت‌شناسی علم و معرفت‌شناسی دین - یا دینی - سخن گفت). بدین ترتیب، به یک تعبیر، معرفت‌شناسی‌های مقیّد ظهور می‌یابند.

با توجه به توضیح بالا، معرفت‌شناسی دینی (یا معرفت‌شناسی دین)، یکی از معرفت‌شناسی‌های مقید (به حوزه‌ی خاصی از معرفت، یعنی معرفت دینی) است. بنابراین در یک معرفی اولیه می‌توان گفت: معرفت‌شناسی دینی شاخه‌ای از معرفت‌شناسی است که از به کارگیری رهیافت‌های معرفت شناسانه به معرفت‌های دینی، جهت طرح و پاسخگویی مسائل ویژه این گونه از معرفت، حاصل می‌شود.

ناگفته نماند که می‌توان معانی دیگری از «معرفت‌شناسی دینی» اراده کرد (همان گونه که در مورد اصطلاحاتی همچون «روان‌شناسی دینی» یا «جامعه‌شناسی دینی» چنین است) از جمله «مجموعه‌ی مباحث و مسائل خاص معرفت شناختی که از تعالیم دینی به دست می‌آید» یا «دیدگاه کلی دین در باب معرفت شناسی» و... ولی روشن است که در ادبیات رایج بحث، چنین معانی‌ای متداول نیستند.

نکته دیگری که نیاز به تأکید دارد آن است که معرفت‌شناسی مطلق (به معنایی که اشاره شد) در عرض معرفت‌شناسی‌های مقید قرار نمی‌گیرد بلکه معرفت‌شناسی‌های مقید هر کدام شاخه‌ای از معرفت‌شناسی مطلق‌اند و نسبت آنها با معرفت شناسی مطلق چیزی مشابه نسبت شاخه‌های فلسفه با فلسفه است. اصولاً هرگاه مسائل یک علم بسط و گسترش می‌یابند، به تدریج و براساس نگاه خاصی که در هر یک از زیرگروه‌های آن مجموعه بسط یافته پدید می‌آید، شاهد ظهور زیرشاخه‌هایی برای آن علم هستیم. بدین ترتیب، فلسفه که روزگاری علم واحدی به شمار می‌آمد، در فرایند بسط تاریخی خود، بستر تولد علوم خاص‌تری همچون معرفت‌شناسی، فلسفه‌ی اخلاق، متافیزیک، فلسفه نفس و... گردید و اینک شاهدیم که هر یک از این علوم نیز، پس از آنکه به قدر کفایت فربه می‌شوند، به همان سرنوشت فلسفه دچار می‌آیند.

بدین ترتیب هرچند، برای مثال، بحث توجیه از مباحث معرفت‌شناسی مطلق است، ولی ممکن است اعمال این بحث در خصوص معرفت‌های دینی، به طرح نظریه‌ها، دیدگاه‌ها و نهایتاً مسائل جدیدی بیانجامد و از این مرحله است که می‌توان گفت در حوزه‌ی

معرفت‌شناسی دینی وارد شده‌ایم. البته، به نظر نگارنده، مباحث معرفت شناختی ویژه‌ی معرفت دینی هنوز چنان گسترده نشده‌اند که بتوان آن را یک رشته یا شاخه‌ی علمی دانست، هر چند با توجه به سرعت فزاینده‌ی طرح مسائل جدید در این حوزه، وقوع این رخداد، در آینده‌ی نزدیک، دور از انتظار نخواهد بود.

حاصل آنکه، همان گونه که می‌توان از جامعه‌شناسی معرفت دینی یا روان‌شناسی معرفت دینی، به عنوان زیرشاخه‌هایی از جامعه‌شناسی معرفت یا روان‌شناسی معرفت، سخنن گفت، معرفت‌شناسی دینی نیز زیرشاخه‌ای از معرفت‌شناسی (و در نهایت، زیرشاخه‌ای از فلسفه) است که به طرح مسائل معرفت شناختی ویژه‌ی معرفت دینی می‌پردازد.

۱-۳- معرفت دینی چیست؟

ارائه‌ی تعریفی برای «معرفت دینی»، بسیار دشوار (و حتی دشوارتر از تعریف «معرفت‌شناسی» و «معرفت‌شناسی دینی») است و این دشواری خود معلول عوامل متعددی است. شکی نیست که هر تعریفی از معرفت دینی ارائه شود، نوعی پیوند با تعریف و تصویر، از دین خواهد داشت و به عبارتی، تعریف معرفت دینی متغیری است وابسته به تعریف دین که هرگونه تغییر و تفاوتی در دومی، تغییر اولی را به دنبال دارد و از همین رو اساساً، بر پایه‌ی برخی تعاریف دین، تمایز دین و معرفت دینی بسیار کم‌رنگ و مبهم می‌شود! برای مثال، اگر در تعریف خود از دین، دین را مجموعه‌ای از باورها یا معرفت‌های خاصی که برای آدمیان حاصل می‌شود، بدانیم، آنگاه روشن نیست که آیا جدای از دین، حقیقتی به نام معرفت دینی خواهیم داشت یا خیر؟

از سوی دیگر، می‌دانیم که تعاریف ارائه شده از دین به قدری متنوع‌اند که به سختی می‌توان جنبه‌ی مشترکی میان آنها (یا حتی میان گروهی از آنها) یافت، از تعاریف عاطفی و تبلیغی دین که بگذریم، تعاریف جدی‌تر نیز بسیار متنوع‌اند (و از این رو، برخی قائل شده‌اند که مفهوم «دین» تنها برپایه‌ی نظریه‌ی شباهت خانوادگی ویتگنشتاین قابل تعریف است). برخی تعاریف چنان عام‌اند که حتی آیین و مرامی چون کمونیستم را نیز دربرمی‌گیرند و در برخی دیدگاه‌ها، دین تنها شامل اسلام (به مثابه تنها آیین الهی تحریف ناشده) می‌گردد. در مورد آیینی همچون اسلام نیز که با مراحل طولی روبرو هستیم، احتمالات مختلفی برحسب اینکه کدام یک از آن مراحل را دین بدانیم، پیش می‌آید؛ زیرا در این دیدگاه، با حقیقتی مواجهیم که

مراتب و مقامات مختلفی پذیرفته است؛ حقیقتی در مقام لوح محفوظ و علم الهی، حقیقت نازل شده به پیامبر، حقیقت دریافت شده از سوی پیامبر، حقیقت ابلاغ شده به مردم، حقیقت دریافت شده از سوی مردم، برداشت و تفسیر مردمان (یا عالمان دینی) از آن حقیقت و... (و در همین چارچوب است که گاه از اسلام شماره یک و دو و سه سخن گفته شده است)

کوتاه سخن آنکه، تعریف معرفت دینی کاملاً مبتنی بر تعریف دین است و باید ابتدا تکلیف تنوع و تشتت عرضی و طولی‌ای را که در تعاریف موجود از دین به چشم می‌خورد، روشن کرد.

نکته دیگری که در تعریف «معرفت دینی» تأثیر می‌گذارد، اخذ عنصر «صدق» در تعریف است. در اینجا، ممکن است، برپایه تعریف رایج معرفت شناسان از معرفت، که متضمّن عنصر «صدق» است (معرفت = باور صادق موجه)، معرفت دینی را لزوماً باوری صادق بدانیم یا آنکه (آن گونه که ظاهراً در بحث‌های بومی، در باب معرفت دینی شیوع بیشتری دارد) آن را اعم از اعتقادات دینی صادق و کاذب به شمار آوریم. با نظر به همین نکته است که برخی از معاصران میان «معرفت دینی» و «فهم دینی» تمایز گذاشته، اولی را اعتقاد متضمن صدق و دومی را اعم از اعتقادات صادق و کاذب دانسته‌اند.

شاید ابهاماتی نظیر آنچه که در بالا به آن اشاره شده سبب شده است که در برخی متون معاصر در کشور، که در باب معرفت دینی نگاشته شده، به تعریفی کلی و اجمالی: همچون «معرفت درباره‌ی دین و از منظر دین» یا «معرفت به دین و از دین» اکتفا شده و توضیح بیشتری، به ویژه درباره‌ی تعابیر «از منظر دین» یا «از دین»، ارائه نگردیده است.

به هر تقدیر، اگر بحث، در باب معرفت دینی به معرفت گزاره‌ای اختصاص یابد (که معمولاً چنین است) یک راه برای تعریف معرفت دینی و بیان تمایز آن از سایر معرفت‌ها آن است که معرفت دینی را بر پایه متعلق آن تعریف کرده، فی‌المثل بگوییم: معرفت دینی، معرفت به یک گزاره‌ی دینی است. ولی در اینجا پرسش از تعریف گزاره‌ی دینی رخ خواهد نمود و اینکه، اساساً دینی بودن یک گزاره به چیست؟ یک پاسخ حداقلی به این پرسش این خواهد بود که گزاره‌ی دینی، گزاره‌ای است که در متون مقدس دین مورد نظر اظهار شده است. ولی روشن است که این دیدگاه حوزه‌ی معرفت‌های دینی را به نوعی محدود می‌سازد، چرا که در واقع منابع معرفت دینی را در متون دینی منحصر می‌سازد. از این رو، اگر آنچنان که یک دیدگاه کمابیش رایج معتقد است، عقل را نیز از منابع کسب معرفت دینی (در خصوص حوزه‌ی فقه و

احکام عملی یا در تمام حوزه‌ها) بدانیم، تعریف بالا اخص از معرّف خواهد بود.

در هر صورت، به نظر می‌رسد که در مقام ارائه‌ی تعریف دقیق معرفت دینی، لازم است تمام مختصاتی را که آن را از سایر انحای معرفت جدا می‌سازد، تعیین کنیم؛ یعنی مشخص سازیم که معرفت دینی، از جهت متعلق معرفت، منابع کسب آن، مبانی و روش‌های موجه سازی آن و... چه خصوصیاتی دارد و این کاری است که می‌باید به تفصیل در مباحث مربوط به «معرفت‌شناسی دینی» انجام پذیرد.

۱-٤- جایگاه معرفت‌شناسی در طبقه بندی علوم؛

پاسخ این سؤال تا حدی از مطالبی که در تعریف معرفت‌شناسی گفته شد، روشن گردیده به اختصار می‌توان گفت: معرفت‌شناسی یکی از شاخه‌های فلسفه است که در کنار شاخه‌های دیگر آن، همچون متافیزیک، فلسفه‌ی منطق، فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی علم، فلسفه‌ی ذهن و... قرار می‌گیرد. هر یک از این شاخه‌ها، و از جمله معرفت‌شناسی، یک هسته‌ی مرکزی دارند که مسائل اختصاصی آنها را دربرمی‌گیرد و پیرامون آن، یک نوار حاشیه‌ای قرار دارد که بستر داد و ستد هر یک از شاخه‌ها با یکدیگر است. بنابراین، هر یک از شاخه‌های فلسفه، در کنار استقلال نسبی، کاملاً بریده و منعزل از دیگر شاخه‌ها نیست. علاوه بر این، اگر ساختار کلی فلسفه را به صورت یک هرم ملاحظه کنیم، برخی شاخه‌های فلسفه نقش مبنایی‌تری دارند، به این معنا که شاخه‌های دیگر را تغذیه می‌کنند و بیش از آنکه وام‌دار آنها باشند، مبانی مسائل آنها را تنقیح می‌کنند. و از قضا، معرفت‌شناسی از شاخه‌هایی است که کمابیش در قاعده‌ی این هرم جای می‌گیرد (بررسی ترابط معرفت‌شناسی با دیگر شاخه‌های فلسفه خارج از حوصله این بحث است).

خلاصه آنکه، معرفت‌شناسی یکی از شاخه‌های بنیادین فلسفه است که در نوار مرزی خود با شاخه‌هایی همچون فلسفه‌ی منطق، فلسفه‌ی ذهن و علم‌شناسی فلسفی، مسائل کمابیش مشترکی دارد، معرفت‌شناسی در طبقه بندی علوم دینی جایگاه خاصی ندارد، زیرا سرشت مسائل آن، فرادینی است؛ بدین معنا که مقید به معرفت‌های دینی نیست.

۱-۵- جایگاه معرفت‌شناسی دینی در طبقه بندی علوم؛

معرفت‌شناسی دینی، شاخه‌ای از معرفت‌شناسی و در نهایت، شاخه‌ای از فلسفه است. اما از آن جهت که به معرفت دینی اختصاص دارد، علی‌القاعده باید بتوان برای آن جایی در

طبقه‌بندی علوم دینی نیز در نظر گرفت. البته، از آنجا که مسائل مربوط به حوزه‌ی معرفت‌شناسی دینی، در سنت اسلامی، به صورت پراکنده در علوم مختلفی نظیر فلسفه، کلام، تفسیر (و روش‌های تفسیری) و اصول فقه مطرح شده‌اند، هنوز شاخه‌ای به عنوان معرفت‌شناسی دینی در منظومه‌ی علوم اسلامی شکل نگرفته است.

پاسخ سؤال ۲:

با توجه به نسبت «معرفت‌شناسی» با «معرفت‌شناسی دینی»، تردیدی نیست که تحولات معرفت‌شناختی می‌تواند در معرفت‌شناسی دینی مؤثر افتد. طبقه‌بندی انحای مختلف تأثیرات معرفت‌شناسی در معرفت‌شناسی دینی نیازمند بحث مفصلی است که مجال دیگری می‌طلبد. نظریه‌های جدید در حوزه‌ی معرفت‌شناسی از یک سو می‌تواند به ظهور نظریه‌های جدیدی در معرفت‌شناسی دینی بیانجامد و از سوی دیگر، ممکن است به جرح و تعدیل نظریه‌های قبلی بیانجامد. برای مثال، نقد مبانی معرفت‌شناسی مبناگروی قرینه گرایانه، از سوی فیلسوفان وابسته به مکتب موسوم به «معرفت‌شناسی اصلاح شده»، منجر به طرح دیدگاه‌های جدیدی در توجیه معرفت‌های دینی از سوی پلانتینگا و همفکران او گردید. در اینجا، ابتدا تحولی در معرفت‌شناسی (مطلق) صورت گرفت (نشان دادن بی‌کفایتی مبناگروی در دفاع از منحصر ساختن باورهای پایه در باورهای بدیهی و خطاناپذیر) و این تحول، در سایه‌ی نظریه‌پردازی جدید، به ابداع نظریه‌ای جدید در معرفت‌شناسی دینی و تعدیل نظریه‌ی قبلی (نظریه‌ی معرفت شناختی الهیات طبیعی) انجامید.

همچنین، یک معرفت‌شناس می‌تواند با بهره‌گیری از نظریه‌ها و الگوهای مورد قبول در معرفت‌شناسی (مطلق)، به تبیین جایگاه معرفتی معرفت‌های خاص دینی بپردازد و این کاری است که برای مثال، آلستون در خصوص جایگاه معرفتی تجربه‌های دینی (با استفاده از مدل ادراک حسی) انجام داد.

البته به نظر می‌رسد که رابطه‌ی فوق لزوماً یک سویه نیست، بلکه گاه تحولات حوزه‌ی معرفت‌شناسی دینی می‌تواند به تحولی در معرفت‌شناسی بیانجامد. برای مثال، ممکن است که یک معرفت‌شناس دینی به نظریه‌ی جدیدی در خصوص توجیه یا منابع معرفت دینی دست یابد و سپس با تعمیم این نظریه به کل حوزه‌ی معرفت، نظریه‌ی عامی را در ساحت معرفت‌شناسی بپروراند.

پاسخ سؤال ۳:

معرفت‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی، از سنخ «علم»، به معنای شاخه یا رشته علمی‌اند، ولی معرفت دینی یک شاخه علمی نیست. بنابراین، رابطه‌ای از سنخ روابط فیمابین شاخه‌های مختلف علمی میان معرفت‌شناسی و معرفت دینی یا میان معرفت‌شناسی دینی و معرفت دینی متصور نیست. معرفت دینی در حکم موضوع است برای معرفت‌شناسی دینی. بنابراین، مشکل بتوان تصور کرد که تحولات حوزه‌ی معرفت‌شناسی دینی (به مثابه‌ی رشته‌ای از دانش) در معرفت دینی (به مثابه‌ی یک پدیده‌ی خارجی) تأثیر گذارد! همان گونه که فی‌المثل تحولات نظری در حوزه‌ی کیهان‌شناسی تأثیری بر اجرام آسمانی نمی‌گذارد. آری، می‌توان تصور کرد که در معرفت‌های دینی آدمیان، تحول خاصی صورت گیرد و این تحول معرفت شناس دینی را ملزم سازد که برای تبیین آن، به نظریه‌پردازی دست یازد و نظریه‌های قبلی را تعدیل کند.

بنابراین، به نظر می‌رسد که به یک معنای خاص، ممکن است تحولات مربوط به معرفت دینی به تحول معرفت‌شناسی دینی بیانجامد ولی تصور روشنی از عکس این رابطه ندارم.

پاسخ سؤال ٤:

معرفت‌شناسی، و به تبع آن معرفت‌شناسی دینی، به عنوان یک رشته‌ی علمی، قدمت زیادی ندارد، هر چند پاره‌ای از مسائل معرفت شناختی - همچون مسأله‌ی شکاکیت یا ادراک حسی - از دیرزمان در مکاتب مختلف فلسفی مطرح بوده است. در حوزه‌ی اسلام نیز، پاره‌ای مسائل معرفت شناختی به صورت پراکنده در علوم مختلف - و به ویژه در فلسفه - از زمان‌های گذشته مورد توجه بوده است. برای مثال، فیلسوفان اسلامی به مسأله‌ی شکاکیت - یا به تعبیر آنان «سفسطه» - توجه داشته و با دسته بندی انحای آن، راه حل‌های نظری - و گاه عملی - ارائه داده‌اند. مسأله‌ی وجود ذهنی از دو بُعد اصلی تشکیل می‌شده که بُعد نخست، یعنی وجود صور علمی در وعاء ذهن، حیثیت وجود شناختی علم و بُعد دوم، یعنی مطابقت صورت علمی با خارج، حیثیت معرفت شناختی (به معنای رایج امروزین آن) داشته است. همچنین می‌توان مسأله‌ی تعریف علم و تقسیم‌بندی‌های مختلف آن را که مورد توجه فیلسوفان ما بوده است، به نوعی از جمله مسائل معرفت‌شناسی به شمار آورد. افزون بر این، در بحث قوای ادراکی نفس، عموماً مسائلی مطرح شده که با بحث منابع معرفت، به عنوان

یک بحث معرفت شناختی،کاملاً مرتبط است.

حاصل آنکه، در بخش‌های مختلف فلسفه‌ی اسلامی می‌توان بخش‌هایی را یافت که، با بازخوانی، قابل طرح در حوزه‌ی معرفت‌شناسی‌اند. اما اینکه فیلسوفان مسلمان تا چه حد و در چه مواردی در حل معضلات اساسی معرفت‌شناسی کامیاب بوده‌اند، مسأله‌ای است که باید در جای مناسبی، به تفصیل، بررسی شود.

در مورد معرفت‌شناسی دینی نیز، مسأله – البته در حد ضعیف‌تری – از همین قرار است. در اینجا به ویژه پاره‌ای مباحث اصولی – که در اصول فقه مطرح شده – قابل توجه است. برای مثال، چه بسا بتوان کل مباحث حجیت را، که در اصول طرح شده، در چارچوب ارائه‌ی نظریه‌ای برای توجیه معرفت‌شناختی معرفت فقهی ارزیابی کرد. (البته، تفاوت‌های دقیقی وجود دارد که نباید از نظر دور داشت). همچنین، بحث کلی اصول از ادله‌ی فقهی نیز، از یک نگاه، به مثابه‌ی بحثی از منابع بخشی از معرفت‌های دینی (یعنی، معرفت فقهی) قابل ملاحظه است.

حاصل آنکه، هم در زمینه‌ی معرفت‌شناسی (مطلق) و هم در زمینه‌ی معرفت‌شناسی دینی، بحث‌های ارزش‌مندی در سنت اسلامی وجود دارد که اگر زمانی درصدد تدوین اولیه‌ی یک دوره‌ی معرفت‌شناسی دینی (با نگاهی خاص به اسلام) باشیم، بازخوانی، تنقیح و تنظیم آن بحث‌ها بسیار ضروری و مفید خواهد بود.

پاسخ سؤال ۵:

پیشنهاد راهکارهای عملی، اگر بخواهد از جامعیت نسبی برخوردار باشد، بحث مفصلی را می‌طلبد. در اینجا، تنها به ترسیم یک راهبرد (استراتژی) کلی اکتفا می‌کنم. برای برداشتن گام‌های استقرار در این مسیر، پس از احساس نیاز جدی به رویکرد فعال به مسائل معرفت‌شناسی دینی، می‌باید از یک سو نگاهی به سنت غنی خود داشته باشیم و از سوی دیگر، با جدیت تمام به مطالعه‌ی توصیفی، تحلیلی و انتقادی ادبیات معاصر غربی، در این حوزه، بپردازیم. با مطالعه‌ی توأمان میراث پیشینیان و آثار معاصر، می‌توانیم به بازکاوی نظریه‌های مفید و راه‌گشا در سنت اندیشه‌ی اسلامی بپردازیم و پس از شناخت مسائل و دیدگاه‌های جدید، آنها را به سنت خود عرضه کنیم و از رهگذر ایجاد گفتگویی فعال و انتقادی میان دیدگاه‌های سنتی و معاصر، به تدریج چارچوب کلی معرفت‌شناسی دینی را پی ریزی کنیم.

■ **علیزاده:**

پاسخ سؤال‌های ۱ تا ٤:

این سؤال مشتمل بر سه سؤال جداگانه است، از این میان «معرفت‌شناسی» و «معرفت‌شناسی دینی»، از آن حیث که هر دو جزو آن شاخه‌های معرفتی هستند که به صورت رشته‌ی علمی درآمده‌اند، با هم سنخیت دارند و می‌توان از جایگاه آنها در طبقه‌بندی علوم سخن گفت. اما «معرفت دینی»، رشته‌ی علمی معینی نیست، بلکه عنوان عامی است که از سویی قابل اطلاق بر رشته‌های علمی متعدد است و از سوی دیگر بر معرفت‌هایی هم که به صورت رشته‌ی علمی درنیامده‌اند، اطلاق می‌شود. علیهذا سخن از جایگاه معرفت دینی در طبقه‌بندی علوم معنای محصلی ندارد. به هر روی پاسخ سؤال شما ضمن چهار محور قابل ارائه است:

الف) معرفت‌شناسی؛

ب) معرفت‌شناسی دینی؛

ج) معرفت دینی؛

د) جایگاه معرفت‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی در طبقه‌بندی علوم.

معرفت شناسی

معرفت‌شناسی امروزه نام یک رشته‌ی علمی فعال و پویاست که سالیانه تعداد زیادی کتاب و مقاله توسط متفکران و فعالان در این رشته، نگاشته می‌شود و در مراکز علمی، اعم از حوزه و دانشگاه، آموزش داده می‌شود. مباحث مربوط به معرفت‌شناسی، مثل هر شاخه‌ی معرفتی دیگر، پیش از آنکه به دست کسانی همچون جان لاک[1] تبدیل به یک دیسیپلین شود، به صورت استطرادی و پراکنده، در آثار فلسفی، مورد گفتگو قرار می‌گرفت. ذهن کنجکاو آدمی همچنانکه پرسش‌های فراوانی را راجع به واقعیت‌های مختلف این عالم[2] مطرح می‌ساخت،

1. John Locke

۲. واقعیت در مباحث فلسفی اعم از واقعیت عینی، ذهنی و زبانی است. میان مجموعه‌ی اشیائی که در ساحت عین تحقق دارند و مجموعه‌ی اشیائی که متعلق به عالم ذهن اند و مجموعه‌ی اشیائی که در قلمرو زبان قرار دارند، نسبت عموم و خصوص من وجه وجود دارد. وجه اشتراک این سه مجموعه عبارت است از آن دسته ☜

توجه او را به علم و ادراک هم، که یکی از پدیده‌های جهان هستی است، معطوف می‌ساخت.

علم و ادراک از جنبه‌های مختلفی مورد توجه قرار گرفته و از همین رو پرسش‌های متفاوتی را به وجود آورده است. برخی از این پرسش‌ها مربوط به نحوه‌ی وجود علم و ادراک است؛ پرسش‌هایی مانند:

- آیا علم و ادراک وجود عینی دارد یا ذهنی؟
- علم از مقوله‌ی جوهر است یا عرض؟
- علم مادی است یا مجرد؟
- علم نوع واحد است یا انواع متعدد دارد؟

از این قبیل اند. پاسخ این پرسش‌ها، که در حال تبدیل شدن به یک رشته‌ی علمی است، به حوزه‌ی «وجودشناسی معرفت» تعلق دارد.

برخی دیگر از این پرسش‌ها مربوط به زمینه‌های روانی پیدایش علم و ادراک و لوازم روان‌شناختی آن است. از آنجا که ادراک، یک فعل نفسانی است و فاعل آن نفس و روح آدمی است، از این رو مورد توجه روان شناسان هم قرار گرفته است. پرسش‌های معطوف به زمینه‌های روانی پیدایش علم و ادراک و آثار و لوازم روحی و روانی که در پی دارد، مربوط به حوزه‌ی معرفتی دیگری است که «روان شناسی ادراک» نام دارد. بحث روان‌شناسی ادراک در این است که چه فرایندهایی در روان ما انسان‌ها رخ می‌دهد که ما دارای تصور یا تصدیق خاصی می‌شویم یا دو چیز را با هم مقایسه می‌کنیم یا استدلالی را نادرست و استدلالی را

☞

از واقعیات عینی که ما به آنها علم داریم و درباره‌ی آنها صحبت می‌کنیم یا چیزی می‌نویسیم و به این ترتیب واقعیات یاد شده پس از تبلور ذهنی، که در مرحله‌ی علم به آنها تحقق پیدا می‌کند، تبلور زبانی هم پیدا می‌کنند. وجه افتراق ذهن و عین، از یک سو اشیاء عینی است که ما به آنها علم پیدا نکرده‌ایم و چه بسا از مقوله‌ی نادانستنی‌ها هستند و از سوی دیگر مفاهیم و گزاره‌هایی که ذهن ما آنها را ساخته و حاکی از هیچ نوع واقعیتی در خارج نیستند مثل مفاهیم و گزاره‌های اعتباری به معنای قراردادی و گزاره‌های کاذب. وجه افتراق ذهن و زبان هم از سوی ذهن، معانی و مفاهیمی است که لفظی برای آن وضع نشده و یا اساساً قابل بیان نیستند و به سخن دیگر «یدرک و لایوصف‌اند» و از سوی زبان هم الفاظ بی‌معنا هستند. در فلسفه، هم راجع به اشیاء عینی بحث می‌شود، مسائل وجودشناسی Ontology و جهان‌شناسی Cosmology از این قبیل‌اند، و هم درباره‌ی اشیاء ذهنی گفتگو می‌شود، مباحث معرفت‌شناسی درباره‌ی تصورات و تصدیقات و برخی از مباحث فلسفه‌ی ذهن مربوط به عالم ذهن‌اند. در فلسفه‌های زبانی هم راجع به اشیاء زبانی بحث می‌شود.

درست تشخیص می‌دهیم یا فکر می‌کنیم؛ یعنی برای به دست آوردن معلوم جدیدی، معلومات سابقمان را فراهم می‌آوریم و امثال ذلک. چه فرایندی در انسان رخ می‌دهد که انسان صاحب علم می‌شود؟

حاصل آنکه روان‌شناسی ادراک به مطالعه‌ی مجموعه‌ی فعالیت‌های روانی مختلف می‌پردازد که این فعالیت‌ها منجر به ادراک می‌شود، خواه این ادراک، ادراک تصوری باشد، خواه تصدیقی، خواه ادراک دانشی باشد، خواه بینشی، خواه علم حصولی باشد، خواه علم حضوری، خواه از مقوله‌ی فهم[1] باشد، خواه از مقوله‌ی تفسیر و خواه از مقوله‌ی استدلال.

بخشی دیگر از پرسش‌های مرتبط با علم و ادراک مربوط به حوزه‌ی معرفت‌شناسی است؛ باید توجه داشت که معرفت‌شناسی شاخه‌ای متمایز و متفاوت از دو شاخه‌ی پیشگفته یعنی وجودشناسی ادراک و روان‌شناسی ادراک است. هر چند حل برخی از مسائل معرفت‌شناسی منوط و متوقف بر مسائل دو علم یاد شده است؛ اما این توقف و ارتباط بین مسائل سه علم موجب اتحاد آنها نمی‌شود. چنین ارتباطی میان مسائل ریاضیات و فیزیک هم هست ولی کسی آن دو را یکی نمی‌داند.

در دانش معرفت‌شناسی مسائل فراوانی مطرح است که سه مسأله از این میان از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. این سه مسأله عبارتند از: ارزش علم و ادراکات آدمی، محدوده‌ی علم و معرفت بشر و راه‌های حصول علم و معرفت.

---

۱. فهمیدن متفاوت از دانستن است هر چند ادراک شامل هر دو می‌شود. در مواجهه‌ی ادراکی با اشیا می‌توان آنها را به دو دسته تقسیم کرد: یک دسته اشیائی هستند که وجه دلالی دارند و نوعی معطوف شدگی در آنها هست، مثل گفته و نوشته، و ما در مواجهه‌ی ادراکی طالب مدلول آنها هستیم نه خود آنها، آنچه در این مواجهه به دست می‌آید فهم نامیده می‌شود، دانشی که فرایند فهم و اصول و ضوابط حاکم بر آن را بررسی می‌کند «هرمنوتیک» نامیده می‌شود.

دسته‌ی دیگر اشیائی هستند که وجه دلالی ندارند، دال بر چیزی نیستند و ما در مواجهه‌ی ادراکی با آنها، طالب خود آنها هستیم نه مدلولشان. آنچه در این مواجهه فراچنگ می‌آید، معرفت است نه فهم. معرفت‌شناسی دانشی است که چند و چون معرفت و اصول و ضوابط حاکم بر فرایند معرفت را مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهد.

گفتنی است که تقسیم اشیا به دو دسته‌ی دال و غیر دال مطابق فهم عرفی و عادی و به سخن دیگر در بادی نظر است، اما پس از تأمل و تعمق معلوم می‌شود که تنها گفته و نوشته نیستند که وجه دلالی دارند، و جنبه‌ی معطوف شدگی در آنها هست، بلکه اموری از قبیل اشیا هنری، مثل نقاشی یا فیلم و دیگر انواع هنر، نیز واجد چنین خصیصه‌ای هستند و معمولاً در مواجهه‌ی با آنها از پیام نهفته در پشت آنها سؤال می‌شود و منتقدان و مفسران هنری به تفسیر و تأویل آنها می‌پردازند. برخی از هرمنوتیست‌ها معتقدند که همه‌ی واقعیات جهان هستی وجه دلالی دارند و کار همه‌ی متفکران و دانشمندان چیزی جز فهم و تفسیر نیست.

ارزش علم و معرفت

بحث این مسأله آن است که واقع نمایی علم و دانش ما چقدر است؟ آیا ادراکات ما مطابق با واقع است؟ تئوری‌های صدق[1] در پاسخ به این نوع پرسش‌هاست که مطرح شده است و بخش معتنابهی از آثار معرفت‌شناسی را به خود اختصاص داده است.

در مبحث محدوده‌ی علم و معرفت بشر، سؤال اساسی این است که چه اموری دانستنی است و چه اموری نادانستنی؟ پیش فرض این سؤال آن است که آدمی به همه چیز علم پیدا نمی‌کند.[2] و قلمرو پدیده‌ها و واقعیات، وسیع‌تر از علم و معرفت ماست. و به تعبیر قرآن کریم **«و ما اوتیتم من العلم الا قلیلاً»**[3].

---

۱. در مبحث صدق دو مسأله وجود دارد و معرفت شناسان ضمن آن تلاش می‌کنند به دو سؤال پاسخ دهند: یک سؤال این است که صدق چیست و تعریف آن کدام است؟ و سؤال دیگر ناظر به ملاک صدق است و اینکه چگونه می‌توان گزاره‌ی صادق را از غیر آن جدا کرد. دستگاه‌های مختلف منطقی، علی العموم، برای پاسخ به سؤال دوم پدید آمده‌اند و در پاسخ به سؤال اول بیش از هشت نظریه پدید آمده است. ذیلاً برخی از مهم‌ترین این نظریات را نام می‌بریم:

الف) تئوری مطابقت صدق Corespondence theory of truth؛

ب) تئوری تلائم صدق Coherence theory of truth؛

ج) تئوری اصالت عمل صدق Pragmatistic theory of truth؛

د) تئوری زاید بودن صدق Redundancy theory of truth؛

ه) تئوری معنا شناختی صدق Semantic theory of truth.

برای مطالعه‌ی تفصیلی در باب این نظریات رجوع کنید به: فارابی، ***الجمع بین رأی الحکیمین***، ص ۸۰؛ ابن سینا، ***نجات***، دانشگاه تهران، ص ۴۳، پاپکین، ریچارد، ***کلیات فلسفه***، ص ۳۳۷ به بعد؛

Haack, Susan, Philosophy of logios, Cambridge, PP 86-134;

۲. شکاکان معتقدند که ما به هیچ چیز علم پیدا نمی‌کنیم. در مقابل این مدعای شکاکان، که در قالب قضیه سالبه‌ی کلیه بیان می‌شود، معرفت شناسان مدعای متواضعانه‌ای را در قالب قضیه‌ی موجبه‌ی جزئیه بیان نموده‌اند، آن قضیه این است که ما به برخی از امور علم داریم. این گزاره را اصل معرفت شناختی رئالیسم می‌نامند و غالباً به صورت زیر صورت بندی می‌کنند: «برخی از باورها و ادراکات ما مطابق با واقع است». این اصل به همراه اصل وجود شناختی رئالیسم مؤلفه‌های اساسی واقع گرایی را تشکیل می‌دهند. اصل وجود شناختی رئالیسم بیانگر آن است که برخی از امور واقعیت دارند. شکاکان در مقابل این اصل نیز معتقدند «هیچ چیز واقعیت ندارد» از همین روست که یکی از مباحث پایه‌ای در آثار معرفت‌شناسی مبحث شکاکیت است؛ و معرفت‌شناس می‌کوشد در خلال آن مدعیات شکاکان را ابطال نماید. گفتنی است که به لحاظ منطقی برای صدق قضیه‌ی موجبه‌ی جزئیه، تنها وجود یک مصداق برای موضوع که متصف به محمول آن باشد، کفایت می‌کند.

۳. اسراء / ۸۵.

سؤال مهم دیگر در این مبحث آن است که اساساً دانستنی چیست و معرفت به چه امری اطلاق می‌شود؟ از زمان افلاطون به این سو، برای تحقق معرفت سه شرط را لازم دانسته‌اند.[۱] و معمولاً آنها را در تعریف معرفت اخذ می‌کنند. آن سه شرط عبارتند از: باور صادق موجه True Justified Blief.[۲]

از مسأله‌ی صدق که بگذریم، مسأله‌ی توجیه Problem of Justification و مسأله‌ی باور و پدیده‌های مشابه آن همچون ظن و یقین و اعتقاد و ایمان و...، که با عنوان جامع «گرایش‌های گزاره‌ای»[۳] به آنها اشاره می‌شود، از مسائل مهم معرفت‌شناسی هستند و در دو دهه‌ی اخیر بیشترین حجم مباحث معرفت شناختی و چالش‌ها و نظریه‌پردازی‌ها در آن، معطوف به این دو مسأله بوده است.

کار توجیه که علی‌الاغلب با ارائه‌ی دلیل و استدلال و بینه جویی سامان می‌یابد، وقتی مطرح می‌شود که آدمی درصدد دعوت دیگران به سوی باورها و اعتقادات خویش برمی‌آید و تلاش می‌کند که دیگران را هم همانند خودش باورمند کند. پس از طرح مسأله‌ی گتیه در باب اجزاء معرفت، نظریات مربوط به توجیه، به صورت چشمگیری افزایش یافته است.

راه‌های حصول معرفت

مسأله‌ی سوم از میان سه مسأله‌ی پیش‌گفته بررسی راه‌های حصول علم و معرفت است، آیا

---

۱. ر.ک: افلاطون، ***تئاتتوس***، ص ۲۰۱؛ همو، ***منون***، ص ۹۸.

۲. تعریف یاد شده برای معرفت، که اصل آن از افلاطون است، تا سال ۱۹۶۳ م مقبولیت و روایی داشته است، در آن سال ادموند گیته Edmund. L. Gettier با انتشار مقاله‌ای تحت عنوان «آیا معرفت باور صدق موجه است؟» دو مثال نقضی بر تعریف یاد شده وارد ساخت. مقاله‌ی گیته منشأ گفتگوها و مناقشات فراوانی شده است که در مجموع منجر به توسعه و پیشرفت بیش از پیش معرفت‌شناسی شده است. مشخصات مقاله‌ی گیته چنین است:

Edmund L. Gettier, «Is Justified true belief knowledge?» Analysis, Vol. 23 (Blackwell, 1963), PP.121-3.

این مقاله توسط آقای شاپور اعتماد ترجمه شده و در مجله‌ی ارغنون شماره ۸ و ۷ منتشر شده است.

۳. وجه تسمیه‌ی عنوان «گرایش‌های گزاره‌ای» Propositional atitude از یک سو صبغه‌ی غالب معرفت‌شناسی جدید است که محور آن گزاره است، متعلق همه‌ی مباحث و احکام، در این معرفت‌شناسی، گزاره‌ها هستند؛ و از سوی دیگر ارتباطی است که بین امور یاد شده (باور، یقین، ظن، وهم، شک، اطمینان، اعتقاد، ایمان) و فاعل شناسا (نفس) وجود دارد. نفس انسان در فرایند شناخت و در فعل ادراک، گرایشی به گزاره‌ها پیدا می‌کند و این گرایش را با عناوین پیش گفته اظهار می‌کند.

همه‌ی معلومات و دانستنی‌های ما از طریق حواس، اعم از حواس ظاهری و حواس باطنی، حاصل می‌شود یا افزون بر آنها قوای دیگری هم در وجود آدمی، دست اندرکار علم و معرفت است؟

عقل و شهود چه جایگاهی در حصول معرفت دارند و هر یک از آنها چگونه عمل می‌کنند؟ آیا دستگاه ادراکی بشر، منفعل محض است یا علاوه بر اثرپذیری از عالم بیرون فعال هم هست؟ و در هر صورت سهم ذهن و عین در معرفت چقدر است و چگونه تعیین می‌شود؟ داد و ستد و تعامل قوای یاد شده چگونه است؟ آیا معرفت حسی، معرفت عقلی و معرفت شهودی به امر واحدی تعلق دارند؟ و صرفاً زاویه‌ی نگاه ما موجب تنوع آنها شده است یا ما با هر یک از قوای یاد شده به ساحت‌های متفاوتی از جهان هستی نظر می‌کنیم؟

این سؤال‌ها و سؤال‌های فراوان دیگر از این دست مربوط به محور سوم از مباحث معرفت‌شناسی است.

تا به اینجا کوشیده‌ایم دانش معرفت‌شناسی را به واسطه‌ی مسائل آن معرفی کنیم و این به جهت آن است که تعریف به موضوع یا غایت و حتی روش در اینجا چندان کارساز نیست و هیچ یک از آنها موجب تمییز معرفت‌شناسی از مشابهات خود نمی‌شود؛ چرا که معرفت‌شناسی که یکی از شاخه‌های فلسفه‌ی مطلق است از حیث روش و غایت با دیگر شاخه‌های فلسفه هماهنگ و همسوست، معرفت‌شناسی نیز از روش کلی فلسفه که همانا روش عقلی استدلالی است تبعیت می‌کند و غایت آن هم همانند دیگر شاخه‌های فلسفه، تحری حقیقت یعنی سیرآزاد عقلانی جهت نیل به حقیقت است. از سوی دیگر «معرفت» نیز که موضوع دانش معرفت‌شناسی است، اختصاص به این دانش ندارد و همچنانکه پیشتر گفتیم در شاخه‌های دیگری همچون «وجودشناسی علم و ادراک»، «روان‌شناسی ادراک»، «جامعه‌شناسی معرفت» و نظایر آن نیز موضوع بحث، معرفت و علم و ادراک است. به این ترتیب تنها چیزی که موجب تمایز معرفت‌شناسی از دانش‌های هم سنخ خود می‌شود، مسائل آن است.

معرفت‌شناسی دینی

مسائل و پرسش‌هایی که تاکنون مورد بحث قرار دادیم ناظر به همه‌ی انواع معرفت است، از این رو شاخه‌ی معرفتی حاصل از این مسائل و مطالعات مربوط به آن را می‌توان

معرفت‌شناسی مطلق نامید، در مقابل معرفت‌شناسی مطلق، معرفت‌شناسی‌های مقید و مضاف به رشته‌های علمی معین قرار دارد. برای مثال معرفت‌شناسی ریاضی، معرفت شناسی اخلاق و همین طور معرفت‌شناسی دینی، از معرفت‌شناسی‌های مقید و مضاف هستند. در معرفت‌شناسی ریاضی سؤال‌هایی از این قبیل مطرح و مورد بررسی قرار می‌گیرد:

- ذهن ما چگونه با مفاهیم ریاضی نظیر عدد، مجموعه و... آشنا می‌شود؟
- صدق و کذب گزاره‌های ریاضی، یعنی گزاره‌هایی که از مفاهیم ریاضی ساخته شده است، چگونه تعریف می‌شود و با چه معیار و ملاکی گزاره‌های صادق از کاذب تمییز داده می‌شود؟
- توجیه باورهای ریاضی چگونه سامان می‌یابد و استدلال ریاضی چه تفاوتی با انواع دیگر استدلال دارد؟

نظیر این پرسش‌ها را در خصوص علم اخلاق نیز می‌توان مطرح کرد. در علم اخلاق نیز همانند دیگر رشته‌های علمی با مجموعه‌ای از مفاهیم و گزاره‌ها سر و کار داریم. موضوع گزاره‌های اخلاقی فعل ارادی و اختیاری انسان است و محمول آنها یکی از مفاهیم: خوب، بد، باید، نباید، درست، نادرست، وظیفه، مسؤولیت، فضیلت و رذیلت[1] است. حال در خصوص این گزاره‌ها و مفاهیم نیز می‌توان پرسید که:

- ذهن ما چگونه با مفاهیم و محمول‌های اخلاقی آشنا می‌شود؟
- صدق و کذب گزاره[2]های اخلاقی چگونه تعریف می‌شود و ملاک آن چیست؟

---

۱. مفاهیم الفاظ و تعابیر یاد شده را ارزش‌های اخلاقی می‌نامند. با این مفاهیم در باب افعال انسان‌ها ارزش داوری اخلاقی می‌کنیم، یعنی ارج و قیمت آنها را از منظر اخلاقی محک می‌زنیم و با ترازوی اخلاق می‌سنجیم. در باب این مفاهیم همچنان که بحث معرفت شناختی مطرح می‌شود، بحث‌های وجود شناختی و روان شناختی هم قابل طرح است؛ یعنی می‌توان از نحوه‌ی وجود آنها، جوهر یا عرض بودن آنها، مجرد یا مادی بودن آنها، پرسش نمود؛ کما اینکه می‌توان از زمینه‌های روانی پیدایش آنها و لوازم روان شناختی‌شان، سؤال کرد. به این ترتیب در کنار وجودشناسی و روان‌شناسی مطلق، روان‌شناسی‌ها و وجودشناسی‌های مقید و مضاف هم خواهیم داشت.

۲. باید توجه داشت که موصوف «صدق» و «کذب» فقط گزاره‌های خبری است. مفاهیم و گزاره‌های انشایی قابلیت اتصاف به صدف و کذب را ندارند. در مباحث ارزش‌شناسی، مفاهیم صدق و کذب را ارزش‌های منطقی می‌نامند. برای ارزش داوری منطقی، این مفاهیم را به گزاره‌های خبری نسبت می‌دهیم؛ از اینجا می‌توان نتیجه گرفت که در باب مفاهیم و گزاره‌های انشایی، ارزش داوری منطقی امکان‌پذیر نیست.

- اثبات صدق این گزاره‌ها چگونه امکان‌پذیر است؟

به همین قیاس چنین پرسش‌هایی را در خصوص آموزه‌های دینی هم می‌توان مطرح کرد. ابهامی که در اینجا وجود دارد مربوط به واژه‌ی «دین» و «دینی» است که معمولاً به صورت پسوند معرفت‌شناسی، در ما نحن فیه، به کار می‌رود. مراد از دین ممکن است یکی از علوم دینی مثل فقه، تفسیر و امثال آن باشد، که در این صورت مراد از معرفت شناسی دینی، معرفت‌شناسی فقه یا تفسیر خواهد بود و سؤال‌های معرفت شناختی پیش گفته را در حوزه‌ی مفاهیم و گزاره‌های این علوم می‌توان مطرح ساخت و به معرفت‌شناسی‌های مقید و مضاف در باب آنها دست یافت. و ممکن است مراد از دین، متون دینی برای مثال قرآن و حدیث باشد، در این صورت متعلق مباحث معرفت‌شناسی، مفاهیم و گزاره‌های موجود در این متون خواهد بود.

دو تفسیر یاد شده در باب معرفت‌شناسی دینی ناشی از معانی مختلفی است که برای «دین» می‌توان در نظر گرفت، اما ابهام در این مبحث به آنچه گفتیم محدود نمی‌شود؛ پسوند «دین» یا «دینی» در ترکیب یاد شده نیز تصویرهای متفاوتی از معرفت‌شناسی در باب دین ایجاد می‌کند:

الف) یک تصویر از معرفت‌شناسی دینی، که پیش از این کمابیش آن را توصیف کردیم، آن است که بگوییم شاخه‌ای از معرفت‌شناسی که با تکیه بر روش عام معرفت‌شناسی به بحث و تحقیق در باب مقولات دینی می‌پردازد. نام مناسب برای این تصویر «معرفت‌شناسی دین» است، نه دینی.

ب) تصویر دیگر آن است که بگوییم: مجموعه‌ای از اطلاعات و معلومات راجع به علم و ادراک که از آموزه‌های دینی (برای مثال در اسلام از قرآن و روایات) استخراج شده است.

با صرف نظر از مناقشات نظری که در باب علم دینی به معنای یاد شده وجود دارد[1] و

گفتنی است که صدق و کذب منطقی متفاوت از صدق و کذب اخلاقی است و میان آنها از نسب اربعه، نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است. صدق منطقی عبارت است از مطابقت سخن با واقع در حالی که صدق اخلاقی به مطابقت سخن با اعتقاد و باور صاحب سخن اطلاق می‌گردد.

۱. در باب رابطه‌ی عقل و وحی یا علم و دین و اینکه آیا وحی آمده است تا ما را از عقل بی‌نیاز کند و همه‌ی

اینکه آیا انبیا آمده‌اند این نوع علم را به پیروان خود آموزش دهند و انسان‌ها با صرف نظر از دین، خودشان می‌توانند به این علوم دست یابند و اینکه آیا نیاز به این علوم در منظومه‌ی حاجات بشر به دین می‌گنجد یا نه، در متون دینی اسلام (قرآن و روایات) آموزه‌های معتنابهی در باب مباحث معرفت‌شناسی وجود دارد. با یک حساب سرانگشتی شاکله زیر را می‌توان برای این نوع مباحث در نظر گرفت:

۱) امکان شناخت: دعوت به تفکر و تدبر[۱].

۲) اهمیت شناخت:

الف) علم یکی از ملاک‌های برتری انسان‌ها بر یکدیگر است[۲].

☞

علوم را باید از کتاب‌های مقدس دینی اخذ و اقتباس کرد یا نه عقل و وحی هر کدام قلمرو خاص خود را دارد، هر چند میان آنها تعامل و داد و ستد وجود دارد اما تفکیک و تمایزشان هم محفوظ است، نظریات مختلفی وجود دارد. تفصیل بحث را از منابع ذیل بجویید:

- ژیلسون، اتین، ***عقل و وحی در قرون وسطی***، ترجمه‌ی شهرام پازوکی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۷۱.

- آربری، آرتور جان، ***عقل و وحی در اسلام***، ترجمه‌ی حسن جوادی، امیرکبیر، تهران ۱۳۵۸.

- ژیلسون، اتین، ***روح فلسفه‌ی قرون وسطی***، ترجمه‌ی علیمراد داودی، مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران ۱۳۶۶.

۱. دعوت به تفکر و تدبر و ارج نهادن بر آن در شمار زیادی از آیات قرآن و احادیث وارد شده است که نمونه‌های ذیل از آن جمله است:

ان فی خلق السموات و الارض و اختلاف اللیل و النهار لایات لاولی الالباب (آل عمران/۱۹۰) الذین یذکرون الله قیاماً و قعوداً و علی جنوبهم و یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانک فقنا عذاب النار (آل عمران / ۱۹۱).

- تعبیرات **«ان فی ذلک لایات لقوم یتفکرون»** و **«لعلهم یتفکرون»** که از بسامد معتنابهی در قرآن برخوردار است، همگی دال بر امکان شناخت است و الا چنان دعوتی و چنین تعبیراتی لغو می‌بود.

النبی صلی الله علیه و آله: فکرة ساعة خیر من عبادة سنة یک ساعت فکر کردن از عبادت یک سال بهتر است. (بحار، ج ۷۱، ص ۳۲۶).

الامام علی علیه السلام: و لا عبادة کالتفکر فی صنعة الله عز و جل (*امالی طوسی*، ج ۱، ص ۱۴۵) هیچ عبادتی همسان اندیشیدن در آفرینش خدای عز و جل نیست.

۲. **قل هل یستوی الذین یعلمون والذین لایعلمون انما یتذکر اولوالالباب (زمر / ۹).**

یرفع الله الذین آمنو منکم والذین اوتو العلم درجات (مجادله / ۱۱).

امام صادق علیه السلام از پیامبر صلی الله علیه و آله نقل می‌کند که: **و اکثر الناس قیمة اکثر هم علماً و اقل الناس قیمة اقلهم علماً (امالی صدوق، ص ۱۹)** ارزشمندترین انسان‌ها عالم‌ترین آنهاست و کم ارزش‌ترین انسان کسی است که علم او کم‌ترین است.

ب) علم مایه‌ی خشیت است[1].

ج) تشویق و تحریض به علم‌آموزی[2].

۳) منابع شناخت:

الف) سیر در آفاق[3]؛

ب) سیر در انفس[4]؛

۱) انسان؛

۲) جامعه؛

ج) تاریخ[5].

۴) روش شناخت.

۵) آفات و موانع شناخت[6]:

---

۱. **انما یخشی الله من عباده العلماء (فاطر / ۲۸)**.

۲. پایه‌های تمدن اسلامی بر اهمیت دادن به علم و دانش و تعلیم و تعلم نهاده شده است. پیامبر بزرگوار اسلام پس از مبعوث شدن به مقام نبوت و رسالت و اتصال به عالم وحی، در نخستین گام، مردم را به فراگیری علم و دانش فراخواند (آیات اول سوره‌ی علق) و بالاترین ارج و منزلت را برای خواندن و نوشتن و آموختن قائل گردید و پایه‌ی بزرگ‌ترین تمدن‌ها و بالنده‌ترین فرهنگ‌ها را در جهان پی‌ریزی کرد و پیروان خود را به آموختن علم و حکمت از آغاز تا پایان زندگی (اطلبوالعلم من المهد الی اللحد) و از نزدیک‌ترین تا دورترین نقاط جهان (ولو بالصین) و به هر بها و هزینه‌ای (ولو بسفک المهج و خوض اللجج) تشویق نمود.

۳. **سیروا فی الارض فانظروا کیف بدء الخلق.**
قل انظروا ماذا فی السموات و الارض (یونس / ۱۰۱) و فی الارض آیات للموقنین (ذاریات / ۲۰).

۴. **و فی انفسکم افلا تبصرون (ذاریات / ۲۱).**

۵. **قل سیروا فی الارض فانظروا کیف کان عاقبة الذین من قبل (روم / ۴۲).**

۶. راجع به آفات و موانع شناخت و اینکه چه عواملی موجب تقویت شناخت و چه عواملی موجب تضعیف آن می‌شود، تحقیقات خوبی در معرفت‌شناسی جدید صورت گرفته است. معرفت شناسان جدید تقریباً همه‌ی عواملی را که در آیات و روایات اسلامی از آنها به عنوان عوامل مؤثر در شناخت، خواه در جهت مثبت و خواه در جهت منفی، یاد شده است مورد بحث قرار داده‌اند. برای مثال نگاه کنید به: فصول ۱۱ ، ۴۶ و ۴۷ کتاب «***لویاتان***» نوشته‌ی هابز که در حقیقت شاهکار اوست. این کتاب اخیراً توسط آقای دکتر بشیریه ترجمه و منتشر شده است. البته هابز به گناه به معنای دینی‌اش، اعتقادی نداشت بلکه به خطای اخلاقی اعتقاد داشت و از همین رو می‌گوید: خطای اخلاقی در شناخت تأثیر می‌گذارد. بعد از هابز کانت و بعد از او فیخته، بیکن، هیوم، مارکس، کارل مانهایم، شوپنهاور، نیچه، فروید، فوکو، دریدا، جان رالز، هابرماس، السترمکین تایر، همگی شخصیت‌هایی هستند که در باب تأثیر عوامل روحی، منافع شخصی،

الف) هوا و هوس[۱]؛

ب) عشق[۲]؛

ج) عجب[۳]؛

د) طمع[۴]؛

ه) غضب[۵]؛

و) جحود[۶]؛

ز) رسوبات فکری[۷]؛

ح) تقلید کورکورانه[۸].

گروهی و طبقاتی، فساد اخلاقی، شهرت‌طلبی، قدرت‌طلبی، گناه آلودگی و... در شناخت و تصویری که آدمی از جهان واقع پیدا می‌کند، هم داستان‌اند.

متفکرانی که قائل به تأثیر گناه در معرفت هستند به سه دست قابل تقسیم‌اند:

الف) کسانی که معتقدند گناه مورد بحث در اینجا همان گناه ازلی و نخستین است؛

ب) گروهی که معتقدند گناه یاد شده گناه‌های معمولی و روزمره است؛

ج) گروهی که به هر دو نوع گناه در این مسأله تأکید دارند.

در باب اینکه تأثیر یاد شده در چه شناختی تحقق پیدا می‌کند باز دو نظریه وجود دارد: برخی معتقدند در همه‌ی شناخت‌ها حتی شناخت‌های ریاضی و منطقی، گناه آلودگی فاعل شناسا تأثیر می‌گذارد. برخی دیگر برآنند که هر چه مسأله با مسائل وجودی ما، با منافع و مضار وجودی ما، بیشتر تماس داشته باشد، آن وقت در شناخت آن امر گناه مؤثر است.

۱. **أفرأیت من اتخذ الهه هواه و أضله الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه و جعل علی بصره غشاوة فمن یهدیه من بعد الله افلا تذکرون** (جاثیه / ۲۳)؛ علی علیه‌السلام **عدو العقل الهوی** (***بحار***، ج ۱۲ / ۷۸).

۲. پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله: **حبک للشیء یعمی و یصم** (***بحار***، ج ۷۷، ص ۱۶۵).

۳. امام صادق علیه‌السلام: **العجب صارف عن طلب العلم، داع الی الغمط و الجهل** (***المستدرک***، ج ۱، ص ۱۷).

علی علیه‌السلام: **العجب یفسد العقل** (***غررالحکم***، ص ۱۹).

۴. امام علی علیه‌السلام: **اکثر مصارع العقول، تحت بروق المطامع** (***نهج البلاغه***).

۵. علی علیه‌السلام: **غیر ممتنع بالحکمة، عقل مغلول بالغضب و الشهوة** (***غرر الحکم***، ص ۲۲۳).

۶. علی علیه‌السلام: **اللجاجة تسل الرأی** (***نهج البلاغه***).

۷. **فلما جاءتهم رسلهم بالبینات فرحوا بما عندهم من العلم و حاق بهم ما کانوا به یستهزؤن** (مؤمن / ۸۳).

۸. ر.ک: سورة الشعرا آیات ۵۹ تا ۷۴؛ آیات و روایات بیشتر در خصوص عوامل مؤثر در شناخت را از جلد اول مجموعه‌ی «***الحیاة***» بجویید.

برای هر یک از عناوین مذکور در شاکله بحث ارائه شده در بالا مطالب چشمگیری در متون دینی می‌توان یافت. استخراج این مطالب و سازمان دهی و صورت بندی آنها، اگر منجر به تحقق یک رشته‌ی علمی شود، نام مناسب برای آن، معرفت‌شناسی دینی خواهدبود.[1]

ج) معرفت دینی

معرفت دینی، برخلاف «معرفت‌شناسی» و «معرفت‌شناسی دینی»، یک رشته علمی نیست، بلکه چنانکه پیش‌تر اشاره کردیم، عنوان عامی است که طیف وسیعی از علوم، که شاخه‌های معرفتی مستقلی محسوب می‌شوند، و اطلاعات و معلوماتی که هنوز تبدیل به یک رشته‌ی علمی نشده‌اند، حتی حاصل فهم ما از یک گزاره‌ی دینی، یعنی گزاره‌ای که در یک متن دینی آمده یا پیش فرض و لوازم آن گزاره، تحت شمول آن قرار می‌گیرد.

گفتنی است که مباحث مطرح شده در دو دهه‌ی اخیر در حوزه‌ی دین پژوهی، اصطلاح «معرفت دینی» را دچار ابهام کرده و به صورت مشترک لفظی درآورده است.

د) جایگاه معرفت‌شناسی و معرفت شناسی دینی در طبقه بندی علوم

طبقه بندی (Classification) در هر علمی ابزار کارآمدی برای شناخت و معرفت است و به یک معنا می‌توان گفت که علم چیزی جز طبقه بندی که حاصل آن تکثیر واحد و توجیه کثیر است[2] نمی‌باشد. تاریخ علم حکایت از آن دارد که دانشمندان افزون بر طبقه‌بندی موضوع و متعلقات علم خود، در قالب طبقه‌بندی طبیعی یا مصنوعی[3]، به طبقه‌بندی خود

---

۱. یک نمونه از تلاش‌هایی که جهت نیل به این هدف صورت گرفته است، کتاب «***شناخت‌شناسی در قرآن***» تألیف آیت الله جوادی آملی است، انتشارات مرکز مدیریت حوزه‌ی علمیه قم در سال ۱۳۷۰ این کتاب را چاپ و منتشر نموده است.

۲. برای مثال در فلسفه از موجود واحد، که در فهم عرفی اصلاً محل توجه نیست، مقولاتی همچون وجود، ماهیت، جوهر، عرض، قوه، فعل، علت، معلول، وحدت، کثرت و... استخراج و انتزاع می‌کنند؛ و این چیزی جز تکثیر واحد نیست. و آنجا که از وحدت وجود سخن به میان می‌آورند و همه‌ی کثرت‌ها را به وحدت ارجاع می‌دهند و در بن همه‌ی کثرات حقیقت واحدی را می‌بینند و به اثبات می‌رسانند، کارشان توجیه کثیر است.

۳. طبقه بندی مصنوعی آن است که اشیا را برحسب صفات ظاهری آنها از یکدیگر جدا کنند و براساس این صفات، اشیا را در طبقات مختلف قرار دهند، طبقه‌بندی طبیعی عبارت است از مرتب کردن اشیا براساس شناخت صفات ذاتی و نسب و روابط ضروری آنها. (ر.ک: ***فرهنگ فلسفی***، تألیف جمیل صلیبا، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره بیدی، انتشارات حکمت، چاپ اول، تهران ۱۳۶۶، ص ۲۲۷).

علوم و دانش‌ها هم دست زده‌اند. این طبقه‌بندی که از منظر فرامعرفتی صورت می‌گیرد، موجب شناخت بهتر دانش‌ها و سهولت مقایسه‌ی آنها با یکدیگر می‌گردد. در طول تاریخ علم طبقه‌بندی‌های متعددی از علوم به عمل آمده است، سبب این تعدد ملاک‌های گوناگونی بوده است که مبنای رده بندی محسوب می‌شده است. ذیلاً برخی از این ملاک‌ها را بررسی می‌کنیم، سعی ما بر آن است که جایگاه معرفت‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی را در هر یک از طبقه‌بندی‌های مورد بحث نشان دهیم.

ملاک‌های وحدت و تمایز علوم

اموری همچون موضوع، روش، غایت و... از آن حیث که هر یک از آنها محور وحدت بخشی است که اجزاء یک علم را گرد هم می‌آورد و از مفاهیم و گزاره‌های متعدد و متکثر مجموعه‌ی واحدی می‌سازد، ملاک وحدت و از آن حیث که موجب تمایز و جداشدن مجموعه‌های مختلف از یکدیگر می‌شود، ملاک تمایز نامیده می‌شوند. ذیلاً این ملاک‌ها را بررسی می‌کنیم.

۱) تقسیم علوم با ملاک موضوع

رایج‌ترین نوع طبقه‌بندی علوم در میان اندیشمندان مسلمان، طبقه‌بندی با ملاک موضوع است[۱] که منسوب به ارسطو می‌باشد. در این طبقه‌بندی ابتدا علوم را به حقیقی و اعتباری، آنگاه علوم حقیقی را به نظری و عملی تقسیم می‌کرده‌اند. یونانیان این دو قسم را فلسفه‌ی عملی و فلسفه‌ی نظری و مسلمانان آنها را حکمت عملی[۲] و حکمت نظری نامیده‌اند. هر یک از انواع حکمت نیز به نوبه‌ی خود به سه قسمت تقسیم می‌شد و از همین رو بود که این طبقه‌بندی را طبقه‌بندی مسدس ارسطوئی می‌نامیدند. اقسام یاد شده در نمودار روبرو نشان داده شده است:

---

۱. ر.ک: ابن سینا، ***الشفاء*** : المنطق، (تصحیح ابراهیم مدکور، چاپ مصر) ج ۱، صص ۱۴-۱۳.

۲. این نام گذاری مقتبس از قرآن و تحت تأثیر آموزه‌های قرآنی بود. قرآن کریم یکی از رسالت‌های پیامبران را تعلیم حکمت (سوره‌ی جمعه، آیه ۲) و حکمت را مساوی خیر کثیر (سوره‌ی بقره، آیه ۲۶۹) دانسته و حامل حکمت را مورد ستایش قرار داده است (سوره‌ی لقمان، آیه ۱۲). در روایات هم آمده است که الحکمة ضالة المومن: حکمت گم شده‌ی مومن است. اطلاق حکمت به فلسفه و مابعدالطبیعه لوازمی به دنبال داشت که در جای دیگر به آنها پرداخته‌ام (ر.ک: درآمدی به معرفت‌شناسی، مجله‌ی ندای صادق، زمستان ۱۳۷۷).

- **حکمت**
  - **حکمت نظری**
    - حکمت علیا: علم کلی یا امور عامه، خداشناسی یا ربوبیات
    - حکمت وسطی (ریاضیات): حساب، هندسه، هیئت و موسیقی
    - حکمت سفلی (طبیعیات): احکام کلی جسم، کیهان‌شناسی، معدن‌شناسی و...
  - **حکمت عملی**
    - اخلاق
    - تدبیر منزل
    - سیاست مدن

اگر بخواهیم در طبقه بندی یاد شده جایی برای معرفت‌شناسی و معرفت‌شناسی دینی پیدا کنیم. آنجا، جز، «حکمت علیا» نخواهد بود. هر چند ملاک این طبقه‌بندی، موضوع است و موضوع معرفت‌شناسی چنانکه پیشتر اشاره کردیم، علم و معرفت است. اما معرفت به تعبیر صدرالمتألهین از عوارض ذاتیه وجود است (*اسفار*، ج ۳ ، ص ۲۷۸) و به همین لحاظ معرفت‌شناسی یکی از مسائل علم علیا یا مابعدالطبیعه و متافیزیک است.

گفتنی است که معرفت‌شناسی دینی شاخه‌ای از معرفت‌شناسی به معنای عام است و از حیث روش و متد داوری با آن همسان است. از این رو در این بخش از گفتگو هر حکمی که در باب معرفت‌شناسی داشته باشیم شامل معرفت‌شناسی دینی هم خواهد بود. تنها استثنایی که می‌توان قائل شد آن است که معرفت‌شناسی دینی در تصویر دومی که از آن ارائه کردیم، به فرض تحقق یکی از اقسام علوم دینی است ولی معرفت‌شناسی مطلق چنین نیست.

۲) طبقه بندی روشی علوم

طبقه بندی رایج تا رنسانس با ملاک موضوع و گه گاه با ملاک غایت بوده است. اندیشمندان بعد از رنسانس همچون دکارت و دیگران بر اهمیت روش تأکید نمودند و توجه علم شناسان را به نقش اساسی روش جلب نمودند. از آن زمان به این سو طبقه‌بندی روشی علوم رایج گشته است. امروزه معمولاً طبقه‌بندی با ملاک روش آغاز می‌شود و دانش‌های هم روش را با ملاک موضوع تقسیم و رده بندی می‌کنند. در نمودار زیر طبقه‌بندی روشی علوم را ملاحظه می‌کنید.

- انواع علوم با رده بندی روشی
  - علوم حسی - تجربی
    - طبیعی: فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی و...
    - انسانی: روان‌شناسی تجربی، جامعه‌شناسی تجربی و...
  - علوم عقلی استدلالی: فلسفه، منطق و ریاضیات
  - علوم نقلی - تاریخی: علم تاریخ، جغرافیای سیاسی، علم لغت و...
  - علوم کشفی - شهودی: عرفان و روان‌شناسی شهودی

تنوع روش‌ها به تنوع سؤال‌ها و مسائل علوم مختلف است؛ روش پاسخ به این سؤال که در اتاق مجاور چه کسی است، متفاوت است از روش پاسخ به این سؤال که فی‌المثل هدف و غایت زندگی چیست. به پرسش کننده‌ی سؤال اول می‌گوییم برو و ببین و دومی را چنین راهنمایی می‌کنیم که برای یافتن پاسخ سؤال یاد شده، بنشین و بیندیش. و همینطور به کسی که پرسش او راجع به مسائل تاریخی است می‌گوییم برو بپرس و کسی را که از چند و چون حالات روانی سؤال کرده است به درون بینی و غور در خویش دعوت می‌کنیم.

۳) طبقه بندی علوم براساس قوای ذهنی که موضوعات علوم را درک می‌کنند

در این نوع طبقه‌بندی که در معرفت‌شناسی جدید مورد توجه و بحث قرار گرفته است، قوای حافظه (memory) مخیله (imagination) و عاقله (reason) عمدتاً ملاک طبقه‌بندی قرار گرفته است.[۱] حافظه موجد تاریخ است. تاریخ به شعبه‌های فرعی تاریخ مدنی (civil history)، که به بررسی تاریخ انسان می پردازد و تاریخ طبیعی (natural history)، که رویدادهای طبیعت را ثبت و ضبط می‌کند، تقسیم می‌شود. تاریخ طبیعی نقش مهمی در علم ایفا می‌کند زیرا در آن امور واقعی که به کار استقراء می‌آیند، گردآوری می‌شود. مخیله موجد شعر یا برانگیختن اندیشه های مهار نشده است. عاقله، خطه‌ی فلسفه و قلمرو خاص آن است.

در این طبقه‌بندی که مورد توجه بیکن، دیدرو و دالامبر واقع شده است، قوایی که دست اندرکار تولید دانش‌های مورد نظر آنان بود، مد نظر قرار گرفته است. از این رو با عنایت به اینکه معرفت‌شناسی یکی از شاخه‌های فلسفه‌ی مطلق است جایگاه معینی در این طبقه‌بندی دارد.

۴) طبقه‌بندی علوم با ملاک غایت

چنانکه پیشتر گفتیم، قدما معمولاً، به تبعیت از ارسطو، دانش‌ها را با ملاک موضوع طبقه‌بندی می‌کردند. این ملاک به جهت تعریفی که از موضوع علم به دست می‌دادند و به تبع رابطه‌ای که بین مسائل و موضوع یک علم قائل بودند،[۲] مشکلی را در فراگیری همه‌ی علوم و به دست

---

۱. کاپالدی، نیکلاس، ***فلسفه‌ی علم***، ترجمه‌ی علی حقی، انتشارات سروش، تهران ۱۳۷۷، ص ۷۴.

۲. براساس تعریف قدما، موضوع هر علمی عبارت است از یک عنوان جامع، کل یا کلی که در آن از حالات و ویژگی‌های مربوط به آن عنوان، و به تعبیر منطق دان‌ها از عوارض ذاتی آن بحث می‌شود. مسائل یک علم

آوردن یک رده بندی جامع از دانش‌ها پدید آورده بود. برای مثال مسائل علوم مصرف کننده[1] همچون کلام و اصول فقه و علوم اعتباری، همچون فقه و حقوق و علومی که مشتمل بر گزاره‌های شخصی‌اند، همچون تاریخ، جغرافی و... چنین ارتباطی را با موضوعات خودشان ندارند. یعنی همه‌ی مسائل آنها از عوارض ذاتیه‌ی موضوعشان خبر نمی‌دهند. در چنین مواردی بود که قدما به «غایت» تمسک می‌جستند.

در معرفت‌شناسی جدید نیز ملاک غایت مورد توجه است؛ با این ملاک علوم را به عملی و نظری، آلی و اصالی، معرفتی و مهارتی و توصیفی و توصیه‌ای تقسیم می‌کنند. علوم نظری علومی هستند که غایت دانستن آنها خودشان هستند؛ اقبال آدمیان به این علوم جهت اشباع غریزه‌ی کنجکاوی و حقیقت جویی است. اما «علوم عملی» به دانش‌هایی اطلاق می‌شود که هدف از دانستن آنها تغییر و دگرگون کردن است. متعلق این تغییر گاهی خود انسان و گاهی جهان بیرون از او و مشخصاً طبیعت است. علم اخلاق و علوم فنی و تکنولوژیک، دانش‌های عملی هستند.

تقسیم علوم به آلی و اصالی به لحاظ خادم و مخدوم بودن برخی از دانش‌ها نسبت به یکدیگر است. علوم آلی یا خادم به دانش‌هایی اطلاق می‌شود که سبب به وجود آمدن آنها دانش‌های دیگر (دانش‌های مخدوم) بوده است و این علوم مقدمه و ابزار تحقیق در آنها هستند، به گونه‌ای که اگر آن علوم دیگر نبود این علوم هم به وجود نمی‌آمدند. برای مثال علم اصول فقه را در نظر بگیرید، این علم به خاطر علم فقه و برای فراهم آوردن اصول و ضوابطی که در امر تفقه به کار فقیهان می‌آید، به وجود آمده است. اگر علم فقه نبود و یا نیازی به استنباط احکام امور مستحدثه از منابع فقهی وجود نداشت - همان طور که در عصر ائمه علیهم السلام چنین بود - علم اصول فقه هرگز به وجود نمی‌آمد. علم جبر نیز نسبت به علم حساب چنین

نیز عبارت از گزاره‌هایی است که موضوعات آنها زیر چتر موضوع علم قرار می‌گیرد. رابطه‌ی موضوع علم با موضوعات مسائل ممکن است رابطه‌ی یک کلی با جزئیات آن باشد و ممکن است رابطه‌ی کل با اجزاء آن باشد. محمول‌های مسائل نیز همواره از عوارض ذاتیه موضوع علم‌اند.

۱. مجموعه‌ی دانش‌ها را از یک لحاظ به دو گروه تولید کننده و مصرف کننده تقسیم می‌کنند، علوم تولید کننده به دانش‌هایی اطلاق می‌شود که وجه غالب در کار آنها تئوری و نظریه‌سازی است. اما علوم مصرف کننده نظریه سازی نمی‌کنند بلکه حسب نیاز از نظریات تولید شده در علوم دیگر استفاده می‌نمایند.

است؛ علم جبر برای سهولت در محاسبات ریاضی از یک سو و عمومیت و شمول بخشیدن به احکام ریاضیات از سوی دیگر، پدید آمده است و این کار در سایه‌ی به کارگیری زبان نمادی است که امکان‌پذیر شده است.

علومی همانند اصول فقه و جبر را که خادم علوم دیگر هستند و برای خدمت به آنها به وجود آمده‌اند، علوم آلی می‌نامند. و علوم مخصوصی همچون حساب و فقه یا علومی که به خاطر دانش‌های دیگر بوجود نیامده‌اند و اقبال بشر به آنها به خاطر خود آنها و حاجتی که آدمیان به خود آن علوم دارند، بوده است، علوم اصالی نامیده می‌شوند.

در تقسیم علم به معرفتی و مهارتی و به تعبیر غربی‌ها ...Knowing that و ...Knowing how ، علم به معنای مطلق دانستن مقسم قرار گرفته است. برای قسم اول دانش‌هایی از قبیل فیزیک، شیمی و فلسفه را می‌توان مثال زد و برای قسم دوم دانستنی‌های مثل رانندگی، خیاطی و شاعری را. معرفت و مهارت با خصوصیات و ویژگی‌هایی که در پی می‌آید از همدیگر متمایز می‌شوند.

الف) رشد معرفت کمی، ولی رشد مهارت کیفی است.

ب) مهارت امری مشکک و ذومراتب است، ولی معرفت چنین نیست.

ج) معرفت قابل انتقال و صدق و کذب‌پذیر است، ولی مهارت چنین نیست.

در تقسیم علوم به توصیه‌ای و توصیفی وجه و صبغه‌ی غالب دانش‌ها مورد نظر است. اگر غالب گزاره‌های یک علم گزاره‌های توصیفی باشند و از حیث صورت و قالب، به صورت «x هست»، «x نیست» و «x با y نسبت R را دارد» ارائه شوند و از حیث محتوا خبری و گزارشی درباره‌ی یکی از ساحات هستی یعنی خدا، انسان و طبیعت ارائه نمایند، علم مشتمل بر این گزاره‌ها توصیفی نامیده می‌شود. علوم توصیه‌ای و دستوری علومی هستند که بجای توصیف و تفسیر هستی دستورالعمل‌هایی را برای تغییر هستی و راه و روشی را برای رسیدن به اهداف معینی توصیه می‌نمایند. گزاره‌های این علوم، گزاره‌های دستوری Normative و انشایی هستند که صدق و کذب در آنها راه ندارد.

۵) تقسیم علوم به طبیعی و غیرطبیعی

مراد از «علوم طبیعی» در این تقسیم مجموع دانش‌هایی است که از طرق عادی تعلیم و تربیت و کسب علم به دست می‌آیند. طرق عادی کسب علم همان چهار روشی است که

پیش‌تر مورد بحث قرار گرفت یعنی روش تجربی، روش عقلی، روش تاریخی و روش شهودی. افزون بر این علوم دانش‌هایی هم هستند که از طرق غیرعادی مثل وحی و الهام به دست می‌آیند. در این قسم علاوه بر علوم وحیانی، علوم فرا روان‌شناسی[1] را هم می‌گنجانند. اگر چه این علوم بالقوه از علوم طبیعی‌اند یعنی ممکن است در آینده مجاری طبیعی برای تعلیم و تعلم آنها یافت شود ولی در حال حاضر چنین نیستند.

۶. تقسیم علوم به موهوب (لدنی) و کسبی

در فرهنگ اسلامی و به ویژه در ادبیات عرفانی از دو نوع علم سخن به میان آمده است: یکی علمی است که از طریق سیر در آفاق و انفس و دیدن و شنیدن و یادگرفتن دانستنی‌هایی که جان آدمی را زینت می‌دهد و بر کمالات او می‌افزاید، حاصل می‌گردد. و دیگری علمی است که از طریق تصفیه‌ی باطنی و زدودن زنگار از دل، از درون آدمی می‌جوشد و بر زبان او جاری می‌شود[2]. در اینجا نیازی به یادگیری و معلم و استاد وجود ندارد و به سخن مولوی:

خویش را صافی کن از اوصاف خود   تا ببینی ذات پاک صاف خود
بینی اندر دل علوم انبیا   بی‌کتاب و بی‌معید و اوستا

در اهمیت کشف و شهود، صوفیه سخنان بسیار دارند و تمثیل معروف مسابقه‌ی بین نقاشان چینی و نقاشان رومی[3] نیز، که در ادب فارسی انعکاس و جلوه‌ی روشن و زیبایی یافته

---

۱. بیش از ۴۰ شاخه‌ی علمی وجود دارد که از قدیم الایام در تمام مکاتب وجود داشته است، جادو، کف بینی، طالع بینی، جفر، فکر خوانی، تله پاتی و... از جمله‌ی این شاخه‌ها هستند. قدما این دانش‌ها را «علوم غریبه» می‌نامیدند. در انگلستان آنها را «علوم روحی» و در آمریکا «علوم فراروانشناسی» می‌نامند. در این کشورها انجمن‌های علمی بی‌طرفانه‌ای به وجود آمده است که با روش‌های گزینشی خاصی افراد با استعدادهای ویژه را به عضویت می‌پذیرند. یکی از کارهای این انجمن‌ها تدوین و انتشار دانش‌های یاد شده در قالب کتاب است. برخی از کتاب‌هایی که در این موضوعات به زبان فارسی ترجمه شده است عبارتند از: ***ادراکات لحظات نزدیک به مرگ***، نوشته‌ی ملوین مورس، ترجمه‌ی رضا جمالیان؛ ***از مرگ بازگشتگان***، تألیف کارلیس اوسیس و ارلاندور هارالدسون، ترجمه‌ی بهنام جمالیان و... .

۲. در احادیث آمده است که: «من أخلص لله اربعین صباحاً أجری الله ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه» یعنی هر کس که چهل روز خود را برای خدا خالص گرداند و به او اخلاص بورزد خداوند سرچشمه‌های حکمت را از قلب او بر زبانش جاری می‌کند. سنت چله‌نشینی در میان عرفا و صوفیه از چنین آموزه‌ای نشأت گرفته است.

۳. مولوی «قصه‌ی مری کردن رومیان و چینیان در علم نقاشی و صورت‌گری» را در مثنوی معنوی اینگونه روایت کرده است که :

است، در بیان اهمیت این نوع معرفت است. در حدیث نبوی آمده است: «لیس العلم بکثرة التعلیم بل هو نورٌ یقذفه الله فی قلب من یشاء من عباده». در روایت دیگر می‌خوانیم: «من أخلص لله اربعین صباحاً اجری الله ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه.»

حافظ با اقتباس از این روایت می‌گوید:

سحرگه رهروی در سرزمینی — همی گفت این معما با قرینی

که ای صوفی شراب آنگه شود صاف — که در شیشه بر آرد اربعینی

عارفان، بطور معمول، علم خود را، که از قسم دوم است، بسیار بالاتر از علوم قسم اول می‌دانستند. مرحوم زرین کوب در این خصوص می‌نویسد:

> این که صوفیه غالباً اذواق و مواجید خویش را مستند و میزان حقیقت می‌دانسته‌اند و علم و برهان را حجاب می‌شمرده‌اند و کنار می‌نهاده‌اند البته از مواردی است که به سبب آن از جانب کسانی مثل ابن الجوزی و ابن قیم الجوزیة و اقران آنها بر این جماعت طعن‌ها رفته

☞

چینیان گفتند ما نقاش‌تر — رومیان گفتند ما را کر و فر

گفت سلطان امتحان خواهم در این — کز شما خود کیست در دعوی گزین

چینیان صد رنگ از شه خواستند — پس خزینه باز کرد آن ارجمند

هر صباحی از خزینه، رنگ‌ها — چینیان را راتبه بود و عطا

رومیان گفتند: نه نقش و نه رنگ — در خور آید کار را جز دفع زنگ

در فرو بستند و صیقل می‌زدند — همچو گردون ساده و صافی شدند

چینیان با استفاده از انواع رنگ‌ها و با تکیه بر دانش رنگرزی و مهارت صورتگری نقاشی باشکوهی پدید آوردند، در عوض رومیان دیوار مقابل تابلوی چینیان را صیقل دادند. روز داوری پس از پرده برداری از دو تابلوی متقابل، نقش و نگار چینیان به دیوار صاف و صیقل یافته‌ی رومیان منعکس شد و شاه عکس تصاویر نقاشان چین را بر دیوار آینه‌گون رومیان تابناک‌تر و شفاف‌تر یافت. مولوی بعد از بیان داستان چنین نتیجه‌گیری می‌کند.

رومیان آن صوفیانند ای پسر — بی ز تکرار و کتاب و بی‌هنر

لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها — پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها

آن صفای آینه وصف دل است — کو نقوش بی عدد را قابل است

اهل صیقل رسته‌اند از بو و رنگ — هر دمی بینند خوبی بی‌درنگ

نقش و قشر علم را بگذاشتند — رایت عین الیقین افراشتند

مأخذ این قصه، حکایتی است در کتاب ***احیاء العلوم*** (ج ۳، ص ۱۷) تألیف امام محمد غزالی، برای شرح کامل قصه به همراه نقد و بررسی رجوع کنید به کتاب ***آفتاب معنوی*** تألیف نادر وزین پور، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۷۱، صص ۲۶۲-۲۵۵.

است و غالباً صوفیه معتدل نیز از آن تحاشی داشته‌اند. اما صوفیه به هر حال بر این اذواق و مواجید خویش زیاده تکیه داشته‌اند و بسا که حکم ذوق و کشف را بیش از حدیث و خبر و قیاس معتبر می‌شمرده‌اند. گویند یکی را از صوفیه پرسیدند که چرا سفر نگزینی تا از عبدالرزاق حدیث شنوی؟ گفت: آن کس که از رزاق حدیث شنود با سماع عبدالرزاق چکار دارد؟ از بایزید نقل کرده‌اند. که پیش او گفتند: فلان کس از فلان حدیث آموخت و از او چیزها نوشت. شیخ گفت: «**مساکین أخذوا علمهم میتاً عن میت و أخذنا علمنا عن الحی الذی لایموت**». از دیگری نقل کرده‌اند که گفته است چون صوفیی بینی که به «أخبرنا و حدثنا» مشغول است دست از وی بشوی.[1]

حاصل سخن ما در پایان این بخش از گفتگو آن است که معرفت‌شناسی دانشی است که درباره‌ی علم و معرفت بحث می‌کند؛ در تعریف معرفت به مثابه‌ی موضوع دانش یاد شده، نظریات متعددی ارائه شده است، تعریفی که تا حدودی توافق اندیشمندان را جلب کرده است، عبارت است از: «باور صادقِ موجه» (True Justified Blief) .

مباحث مربوط به معرفت در فلسفه‌ی غرب، پیش از جان لاک به صورت استطرادی و در مطاوی مباحث مختلف مطرح می‌شد. جان لاک نخستین کسی بود که این مباحث را تبدیل به یک رشته‌ی علمی کرد. بعد از او کانت توجه فیلسوفان را به اهمیت علم و معرفت و بحث و بررسی در باب آن معطوف کرد و انقلابی در تاریخ اندیشه‌ی فلسفی پدید آورد که در پی آن دل مشغولی فیلسوفان از شناختن هستی و جهان عینی به شناخت فاهمه و ذهن و به طور کلی دستگاه ادراکی انسان بدل شد.

در فلسفه‌ی اسلامی تا زمان ملاصدرا معرفت‌شناسی یک مسأله‌ی فلسفی هم تلقی نمی‌شد و فیلسوفان ضمن مباحثی همچون وجود ذهنی، کلی و جزئی، مقولات و... عمدتاً مباحث وجود شناختی علم و ادراک را مطرح می‌کردند. ملاصدرا نخستین کسی بود که آن را از مسائل فلسفه به حساب آورد.[2] فیلسوفان نوصدرایی، در پی آشنایی با موج جدید فلسفه‌ی غرب، مباحث مربوط به علم و ادراک را پی‌گیری کردند و امروزه این بحث به واسطه‌ی

---

۱. زرین کوب، ***ارزش میراث صوفیه***، ص ۱۶۰.

۲. گزارش کارنامه‌ی فیلسوفان اسلامی در باب معرفت‌شناسی را از مقاله‌ی «جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی اسلامی» به قلم نگارنده، فصلنامه‌ی پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، شماره‌ی ۸، زمستان ۷۷، صص ۳۱-۷، بجویید.

تلاش‌های مرحوم علامه‌ی طباطبایی و شاگردان وی در حال تبدیل شدن به یک رشته‌ی معرفتی است.

تا به اینجا پاسخ سؤالهای ۲ تا ۴ هم ضمن پاسخ به سؤال اول ارائه گردید. در خصوص سؤال ۵ به جهت طولانی شدن بحث پاسخی را به اختصار عرض می‌کنم تا در فرصتی دیگر به تفصیل در این باب گفتگو کنیم.

پاسخ سؤال ۵:

پویایی، توسعه و گسترش هر علمی در گرو طرح پرسش‌های جدید است، به سخن دیگر هر علمی از مسأله تغذیه می‌کند و فربه می‌شود. مسائل جدید، وقتی پیش روی یک دانش مطرح می‌شود که:

اولاً خصم و رقیبی در میان باشد و با اشکال و ایراد و نکته‌گیری خود، چالش‌های علمی ایجاد کند، در تطور و تکامل تاریخ اندیشه‌ی بشر از ابتدا تاکنون، دو گروه از انسان‌ها دخیل بوده‌اند: یک گروه کسانی بودند که قواعد علمی و نظریات مختلف در حوزه‌های معرفتی گوناگون را کشف و ارائه می‌کردند، و گروه دیگر کسانی بوده و هستند که به نکته‌گیری و کشف پارادوکس[1] ها و مآلاً نقد و انتقاد می‌پرداخته‌اند. نقش این گروه دوم در پیشرفت و پویایی دانش بشر به هیچ روی کمتر از گروه اول نبوده است.

در جامعه‌ی کنونی ما، نقد و نقادی به سامان نیست و در حقیقت می‌توان گفت که حتی به درستی فهم نشده است. امروزه تفکر نقاد Critical thinking به صورت یک علم درآمده است و در دانشگاه‌های پیشرفته‌ی دنیا به عنوان یک ماده‌ی درسی برای همه‌ی دانشجویان ارائه می‌شود، و تاکنون کتاب‌های متعددی در موضوع یاد شده به نگارش درآمده است.

برای به سامان کردن و رواج نقد و نقادی، طبیعی است که باید دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه‌ی ما پیش قدم شوند.

ثانیاً، برون نگری[2]، مطالعات مقایسه‌ای و میان رشته‌ای، همگی از عوامل رشد و پویایی

---

۱. پارادوکس (Paradox) عبارت است از به دست آوردن یک نتیجه‌ی غیرقابل قبول، مثل اجتماع نقیضین، از مقدمات مقبول و قواعد استنتاجی معتبر.

۲. مراد از برون نگری آن است که از موضوع و متعلق علم، فاصله بگیریم و از منظر فراتری به آن نگاه کنیم. با این نگاه موضوع بررسی ما خود علم، روش تحقیق و داوری در آن، پیش فرض‌های علم، داد و ستد آن با

معرفت هستند. از این رو لازم است به این نوع بحث‌ها در مراکز علمی، پژوهشی و آموزشی دامن زده شود.

ثالثاً، بی‌گمان معرفت‌شناسی، اعم از مطلق و مقید، در نقاط دیگر دنیا به ویژه در غرب پیشرفت زیادی کرده است، آشنایی با نظریات و پرسش‌های مطرح در این حوزه، و سپس بومی سازی آنها و عرضه‌ی آنها بر میراث غنی فلسفی و کلامی مسلمانان و بازخوانی، سازمان دهی و صورت بندی نظریات موجود در این میراث و پاسخ یابی به پرسش‌های جدید براساس مبانی پیشینیان، تأثیر به سزایی در پیشرفت و پویایی این دانش در کشور ما خواهد داشت. به دنبال این نوع مطالعات و پژوهش‌هاست که اندیشه‌ی آدمی مستعد نوآوری، بداعت و نظریه‌پردازی می‌شود.

☞

علوم دیگر، تطوراتی که در طول تاریخ پیدا کرده و امثال آن خواهد بود. حاصل چنین بررسی‌هایی، پیدایش فلسفه‌ی علوم و معرفت‌های درجه دوم است.

در مراکز تعلیمی ما از برخی موارد استثنایی و فردی همچون ابن خلدون که بگذریم، اصحاب هر شاخه‌ی معرفتی وظیفه‌ی خود را به غور رسی حوزه‌ی معرفتی و شاخه‌ی تخصصی خود منحصر کرده است و نتیجه این شده است که نه تنها دانش‌های میان رشته‌ای Interdesciplinary در میان ما رشد نکرده‌اند، بلکه از شناخت عمیق خود شاخه‌های مورد بحث هم بازمانده‌ایم. چرا که در شناخت یک علم، خود آن علم به تنهایی کافی نیست، بلکه آگاهی از امور دیگر و مقایسه‌ی آنهاست که موجب می‌شود ماهیت علم بر ما مکشوف شود. قاعده‌ی «تعرف الاشیاء بأضدادها او بأغیارها»، شامل رشته‌های علمی هم می‌شوند.

درآمدی بر معرفت شناسی

سید مجید ظهیری



چکیده:

مقاله‌ی حاضر به پنج مبحث، که روشن‌گر اضلاع دانش معرفت‌شناسی هستند، می‌پردازد.

۱) تفکیک معرفت‌شناسی به معنای عام و خاص، مطلق و مضاف و پیشینی و پسینی؛

۲) انواع معرفت؛

۳) جایگاه معرفت‌شناسی، به معنای عام، در جغرافیای علوم بشری؛

۴) تفکیک معرفت‌شناسی از دانش‌های متشابه؛

۵) شاکله مباحث و مسائل رایج معرفت‌شناسی.

در بخش اول انواع کلی معرفت‌شناسی، به لحاظ اختصاص به معرفت بماهو معرفت یا معرفت خاص، تبیین می‌شود. در بخش دوم، پس از توصیف انواع معرفت، آن قسم از معرفت که متعلق شناسایی دانش معرفت‌شناسی است تعیین می‌شود. در بخش سوم پس از توصیف دسته‌بندی مجموعه‌ی دانش‌های بشری، براساس روش داوری، مختصات دانش معرفت‌شناسی بالمعنی الاعم، در مجموعه‌ی معارف بشری، تعیین می‌گردد. بخش چهارم به تعیین مرزهای دانش معرفت‌شناسی از برخی دانش‌های دیگر، که مسائل و موضوعاتی شبیه به آن دارند، اختصاص دارد، و در بخش پنجم محورهای محتوایی دانش معرفت‌شناسی، با اتکا به مسائل اصلی آن، براساس شاکله بحث‌های مختلفی که رایج هستند، تبیین می‌گردد.

واژگان کلیدی

معرفت‌شناسی خاص، معرفت‌شناسی مطلق، معرفت‌شناسی مضاف، معرفت‌شناسی پیشینی، معرفت‌شناسی پسینی، فلسفه‌ی مطلق، فلسفه‌ی مضاف، معرفت درجه‌ی اول، معرفت درجه‌ی دوم، روان‌شناسی ادراک، وجودشناسی علم، فلسفه علوم.

مقدمه

یکی از معرفت شناسان امریکایی معاصر، در مقدمه‌ی اثرش در معرفت‌شناسی، نحوه‌ی گرایش خود به این دانش را توضیح داده است. ترجمه‌ی گفتار او را از نظر می‌گذرانیم:

وقتی کودکی بودم، فکر می‌کردم که دین من یگانه دین حق است و همه‌ی ادیان دیگر باطلند، نیز می‌اندیشیدم که نظریه‌ی خلقت صحیح و نظریه‌ی تکامل غلط است، همچنین فکر می‌کردم که حکومت ایالات متحده‌ی امریکا همواره درست عمل می‌کند... به تدریج به کسانی برخوردم که آنها نیز معتقد بودند دین آنها یگانه دین حق است... نیز پی بردم که مردم عقاید راسخ سیاسی، اما مخالف، دارند... همچنین در سیر مطالعات بیولوژیکی خود نظریه‌ی تکامل داروین را، به لحاظ علمی، مستحکم یافتم. آیا ممکن بود حجت‌های دینی من، ناظر به نظریه‌ی خلقت، اشتباه باشند؟ مقارن با گسترش جنگ در ویتنام پیش فرض من، مبتنی بر درست کرداری امریکا، زیر سؤال رفت.

مارکسیست‌هایی را دیدم که معتقد بودند کاپیتالیسم به زودی در زیر بار ظلم خود فرو می‌پاشد و نیز کاپیتالیست‌هایی که مدعی بودند کاپیتالیسم یگانه نظریه‌ی اقتصادی است که می‌تواند آزادی و سعادت را تضمین کند.

معلمان به من آموختند که همه‌ی انسان‌ها برابر و دارای ارزش یکسان هستند، اما با حیرت تمام می‌دیدم که هوش، استعداد، خرد و سطح اخلاقی بعضی بالا، برخی متوسط و بعضی پائین است و به نظرم می‌رسید که مردم با یکدیگر تفاوت‌های اساسی دارند و لذا نمی‌توانند در ارزش گذاری یکسان انگاشته شوند. در یکی از سفرهایم به غرب امریکا سرابی دیده و مطمئن شدم که گاهی درباره واقعیات هم اشتباه می‌کنم... در کلاس فیزیک مطمئن بودم که ذرات زیراتمی، زیرساخت همه‌ی مواد هستند، اما هیچ کس ذرات زیراتمی را مشاهده نکرده است، آیا ممکن بود دانشمندان، درباره‌ی ماهیات مورد ادعا، اشتباه کرده باشند؟

به تدریج سؤالات و ابهام‌هایی از قبیل ذیل سراسر وجود مرا پر کرد:

- حقیقت چیست و ما واقعاً چگونه می‌توانیم بدانیم؟
- ما چگونه می‌توانیم به صدق چیزی یقین داشته باشیم؟
- ما چطور می‌توانیم مطمئن باشیم که هر چیزی را در هر وضعیتی می‌توانیم بدانیم؟
- شناخت چیست و چرا مهم است؟

و...

من گمان کردم که این سؤالات آنقدر مهم هستند که ارزش آن را دارند که زندگی خود را وقف دنبال کردن آنها نمایم.[1]

امروزه دانش معرفت‌شناسی از اهمیت بسیاری برخوردار است و اگرچه از جمله بحث‌های فلسفی مطلق است اما کاربرد آن در مبانی منطق، ریاضیات و فلسفه‌های مطلق و مضاف دیگر، و به ویژه کاربرد وسیع آن در فلسفه‌ی دین و تفکر نقدی، آن را دانشی پویا و پرطرفدار ساخته است. تأثیر این دانش در مبانی فلسفی، هرمنوتیکی، سمانتیکی و حتی منطقی معرفت دینی، جامعه‌ی پژوهشگران دینی را بر آن داشته است تا کمر همت بسته و جدیدترین یافته‌های این دانش را مورد کند و کاو و نقد و بررسی موشکافانه و علمی قرار دهند.

در این مسیر از میراث کهن و گنج‌های پربهای فلسفی تاریخ غنی اسلام نباید غافل ماند، بلکه باید در اعماق این دریای ژرف و پرگهر به صیادی پرداخت.

آرمان مذکور میسر نمی‌شود مگر اینکه با نیازهای علمی و فلسفی امروزی به استنطاق متن‌های معتبر فلسفی سنتی رفته و سؤال‌های بی‌شمار خود را بر آنها عرضه نمائیم و پاسخ‌های آنها را در گوشه و کنار این متون بیابیم، مواضع نقصان را تکمیل و مواضع ابهام و اجمال را ایضاح نمائیم و خود نیز به تأمل بنشینیم و به نقد نظریات جدید و قدیم و ارائه‌ی نظریات بدیل مشغول شویم.

این مقاله گامی کوچک در مسیر ارائه‌ی هندسه‌ی معرفتی این دانش عظیم و ارائه‌ی جغرافیای علمی آن است.

محورهای اصلی بحث ما عبارتند از :

---

۱. مطالب مذکور ترجمه‌ی آزادی از مقدمه‌ی اثر ذیل است:
Pojmam, Louis. P, *What can we know, An Introduction to the theory of knowledge*.

۱) تفکیک معرفت‌شناسی به معنای عام و خاص، مطلق و مضاف و پیشینی و پسینی؛
۲) انواع معرفت؛
۳) جایگاه معرفت‌شناسی به معنای عام در جغرافیای علوم بشری؛
۴) تفکیک معرفت‌شناسی از دانش‌های متشابه؛
۵) شاکله‌ی مباحث و مسائل رایج معرفت‌شناسی.

معرفت‌شناسی به معنای عام و خاص، مطلق و مضاف و پیشینی و پسینی

معرفت‌شناسی گام به معنای عام مورد استفاده قرار می‌گیرد و گاهی بـه مـعنای اصـطلاحی خاص.

تفکیک بین این دو کاربرد و دقت در فرق‌های آنها بسیار حائز اهمیت بوده و در درک آراء معرفت شناسان لازم و ضروری‌است.

معرفت‌شناسی به معنای عام بحث از معرفت از آن حیث که معرفت است می‌باشد نه از آن حیث که معرفت خاصی است.

معرفت‌شناسی به معنای عام، در تاریخ فلسفه‌ی غرب، سه اصطلاح داشته است:

۱) اصطلاح Gnostology که تا اوایل قرن بیستم کاربرد داشته است.

۲) اصطلاح Epistemology که در قرن بیستم بیشتر به کار گرفته شده است.

۳) اصطلاح Theory of knowledge (نظریه‌ی شناخت) که در سه دهه‌ی اخیر قرن بیستم مورد کاربرد قرار گرفته است.[1]

رودریک چیزلم، معرفت شناس معروف، معتقد است معرفت‌شناسی به معنای عام «علم توجیه باور داشتن» است.[2]

برخی از متأخرین نیز معرفت‌شناسی به معنای عام را «شناخت ماهیت معرفت و توجیه باور» دانسته‌اند.[3]

در معرفت‌شناسی به معنای عام از احوال کلی معرفت، یعنی معرفت از آن جهت که معرفت

---

۱. ذهن، صص ۱۳ و ۱۴.

2. Chisholm, R. M, P. 5.

3. Pojman, Louis. P, 1991, P. 1.

است، بحث می‌شود. معرفت بماهو معرفت احکامی دارد که بررسی این احکام برعهده‌ی دانش معرفت‌شناسی به معنای عام است. بنابر این در معرفت‌شناسی به معنای عام از معرفت خاصی سخن نمی‌رود و خصوصیات عام معرفت و عوارض آن مورد توجه قرار می‌گیرد. از همین رو قوانین این دانش به نحو کلیه مطرح می‌شود.

معرفت‌شناسی به معنای خاص بحث از معرفت از آن جهت که معرفت خاصی است می‌باشد.[1]

گاهی معرفت‌شناسی را به مطلق و مضاف نیز تقسیم می‌کنند. معرفت‌شناسی مطلق، چنانکه از نامش پیداست، با مطلق معرفت سرو کار دارد و از همین رو با معرفت‌شناسی عام یکسان است اما معرفت‌شناسی مضاف به هر مجموعه‌ی معرفتی اعم از رشته‌های علمی و غیر آن می‌پردازد و در حقیقت استنطاق معرفت شناختی از هر مجموعه‌ی معرفتی است. بنابراین رابطه‌ی میان معرفت‌شناسی خاص و معرفت‌شناسی مضاف این همانی نیست. هر معرفت‌شناسی خاص معرفت‌شناسی مضاف است اما هر معرفت‌شناسی مضاف معرفت‌شناسی خاص نیست. به عبارت دیگر نسبت عموم و خصوص مطلق میان آن دو حاکم است و معرفت‌شناسی مضاف اعم مطلق از معرفت‌شناسی خاص است. چنین نسبتی میان فلسفه‌های مضاف و معرفت‌های درجه‌ی دوم نیز وجود دارد که بدان اشاره خواهد شد.

معرفت‌شناسی را به پیشینی (Apriori) و پسینی (Apostriori) نیز تقسیم کرده‌اند. معرفت‌شناسی پیشینی به معرفت صرف نظر از مقام تحقق آن می‌پردازد[2] و معرفت‌شناسی پسینی به معرفت بعد از تحقق خارجی آن و به عبارت دیگر به معرفت در مقام تحقق نظر دارد.

هر یک از معرفت‌شناسی‌های عام، خاص، مطلق یا مضاف می‌توانند به طور پیشینی یا پسینی مورد مطالعه قرار گیرند.

بنابراین به لحاظ منطقی هشت نوع معرفت‌شناسی متصور است:

۱) معرفت‌شناسی عام پیشینی: موضوع آن مطلق معرفت صرف نظر از مقام تحقق

---

۱. ذهن، صص ۱۳ و ۱۴.
۲. منظور از «صرف نظر از مقام تحقق» این است که در این قسم از معرفت‌شناسی به صورت درجه‌ی دومی به معرفت و هویت جمعی، جاری و تاریخی آن نگریسته نمی‌شود.

آن است.[۱]

۲) معرفت‌شناسی خاص پیشینی: موضوع آن رشته‌ی علمی خاص صرف نظر از مقام تحقق آن است.[۲]

۳) معرفت‌شناسی مطلق پیشینی: همان معرفشناسی عام پیشینی است.

۴) معرفت‌شناسی مضاف پیشینی: موضوع این معرفت‌شناسی مضاف، مجموعه‌ی معرفتی خاص (اعم از رشته‌ی علمی یا غیر آن) صرف‌نظر از مقام تحقق آن است.[۳]

---

۱. معرفت‌شناسی عام یا مطلق پیشینی موضوع اصلی همین مقاله است.

۲. معرفت‌شناسی خاص پیشینی همان فلسفه‌ی علوم نیست. فلسفه‌ی علوم مربوط به بعد از تحقق رشته‌ی علمی خاص بوده و مقام تحقق آن را معمولاً با روش تاریخی مورد بررسی قرار می‌دهند.
در برخی آثار اخیر در زمینه‌ی معرفت‌شناسی، معرفت‌شناسی خاص با فلسفه‌های علوم یکسان پنداشته شده است. در آثار ذیل چنین رأیی اظهار شده است:
- ذهن، شماره اول، صص ۱۳ و ۱۴ .
- فعالی، محمد تقی، ***درآمدی بر معرفت‌شناسی معاصر و دینی***.
در اثر اخیر آمده است:
«... نوع دیگری از معرفت‌شناسی وجود دارد که به حوزه‌ها و محدوده‌های خاص - نه کلی و مطلق - معرفتی می‌پردازد. به این نوع، معرفت‌شناسی خاص اطلاق می‌شود که طبعاً از نوع معرفت‌شناسی پسینی است. مثلاً معرفت‌شناسیِ علمی به معارف علمی (فلسفه علم) و معرفت‌شناسیِ عرفانی به معرفت‌ها و تجارب عرفانی و معرفت‌شناسیِ دینی به باورها و عقاید دینی می‌پردازد. موضوع معرفت‌شناسیِ خاص یا معرفت‌شناسیِ مضاف، معرفت‌هایی است که در جغرافیای خاص مطرح می‌شوند؛ طبعاً این گونه معرفت‌شناسی، پسینی بوده، معرفت درجه‌ی دوم تلقی می‌شود.» [فعالی، ص ۲۵۷]

۳. به عنوان مثال معرفت‌شناسی دین (برخی معرفت‌شناسی دینی می‌گویند و میان معرفت‌شناسی دین و دینی فرق قائل هستند) از معرفت‌شناسی‌های مضاف است و اگر موضوع آن را معرفت دینی بدانیم و معرفت دینی را نیز رشته‌ی علمی بینگاریم، معرفت‌شناسی خاص هم هست (واضح است که معرفت دینی خود مجموعه‌ای از رشته‌های علمی از قبیل فقه، اخلاق و عقاید می‌باشد و دقت در آن است که معرفت‌شناسی خاص هر یک از این رشته‌های علمی، معرفت‌شناسی خاص انگاشته شود نه معرفت‌شناسی دین یا دینی به طور کلی). به هر تقدیر معرفت‌شناسی دین پیشینی به پرسش‌هایی از قبیل توجیه باورهای دینی و امکان معرفت دینی می‌پردازد (پرسش‌های معرفت‌شناسی مضاف یا خاص پیشینی برخی از همان پرسش‌های معرفت‌شناسی مطلق یا عام پیشینی است که به معرفت خاصی تعلق گرفته است). مقالات ذیل نمونه‌هایی هستند که به معرفت‌شناسی دینی پیشینی می‌پردازند:
- Poul Edwards, Ed., The Encyclopedia of philosophy, supplement, pp 142-145.
- پترسون، مایکل و دیگران، ***عقل و اعتقاد دینی***، صص ۲۱۹-۲۵۲ .
- Routhedge Encyclopedia of philosophy, vol 8, pp. 209-218.
- Pojman, Louis. P, *what can we know*, pp. 325-341.

۵) معرفت‌شناسی عام پسینی: موضوع این دانش معرفت به معنای عام آن در مقام تحقق است.[۱]

۶) معرفت‌شناسی خاص پسینی: موضوع این دانش می‌تواند هر یک از رشته‌های علمی خاص در مقام تحقق باشد و روش آن معمولاً تاریخی است.[۲] نکته‌ی نغز این جاست که هر یک از دانش‌های معرفت‌شناسی عام، خاص و مضاف پیشینی می‌توانند موضوع معرفت‌شناسی خاص پسینی قرار گیرند.[۳]

۷) معرفت‌شناسی مطلق پسینی: همان معرفت‌شناسی عام پسینی است.

۸) معرفت‌شناسی مضاف پسینی: موضوع این دانش می‌تواند هر مجموعه‌ی معرفتی در مقام تحقق باشد (اعم از رشته‌ی علمی یا غیر آن) و روش آن نیز معمولاً تاریخی است.[۴]

در این مقاله مراد از معرفت‌شناسی، نوع اول یا سوم آن (معرفت‌شناسی عام یا مطلق پیشینی) است و لذا بحث ما به تعیین جغرافیای این دانش اختصاص دارد.

---

۱. شاید با اندکی تسامح بتوان گفت نگاهی که در «فلسفه‌ی علم» به «علم تجربی» می‌شود از این قبیل است. اما می‌توان تصور نمود که پرسش‌هایی که در «فلسفه‌ی علم» در خصوص «علم تجربی» مطرح می‌شود، در خصوص «معرفت مطلق» مطرح شود، آنگاه دانشی که پاسخگوی سؤالات مطروحه است دقیقاً منطبق بر معرفت‌شناسی عام پسینی است، علی‌القاعده چنین دانشی از تاریخ و جامعه‌شناسی مدد خواهد گرفت و بیشتر توصیفی است تا توصیه‌ای.

۲. نمونه‌ای از مباحث معرفت‌شناسی خاص پسینی، در خصوص معرفت دینی، اثر قبض و بسط تئوریک شریعت و برخی نقدهای آن است. ممکن است بعضی، بسته به اینکه برای معرفت دینی چه هویتی قائل باشند، اثر مزبور را از جمله معرفت‌شناسی‌های مضاف پسینی به شمار آورند، ولی به هر تقدیر واضح است که معرفت‌شناسی دین پسینی با توجه به نمونه‌ی ذکر شده و معرفت‌شناسی دین پیشینی که در پانوشت شماره‌ی ۹ نمونه‌هایی از آن ذکر شد کاملاً متفاوتند و این تفاوت، تصور اینکه هر معرفت‌شناسی خاص یا مضافی حتماً پسینی است را به چالش می‌برد. (رجوع شود به پانوشت شماره‌ی ۸)

۳. بدیهی است که تحقق چنین فرضی مستلزم تحقق فراز و فرودهای بسیاری در معرفت‌شناسی‌های عام، خاص و مضاف پیشینی و تحولات فراوان در هویت جمعی و تاریخی آنهاست؛ چنانکه فلسفه‌های علوم پس از گذشت قرن‌ها از حیات علوم و پیدایش تحولات فراوان در آنها تحقق یافتند.

۴. سؤال: آیا هیچ یک از انواع معرفت‌شناسی مذکور با فلسفه‌ی علم رابطه‌ی این همانی دارد؟ در هر صورت رابطه‌ی فلسفه‌ی علم با انواع معرفت‌شناسی چیست؟ (پانوشت شماره‌ی ۹ پاسخی ابتدایی به این سؤال است و به نظر می‌رسد می‌توان بیش از این درباره‌ی آن تأمل نمود).

انواع معرفت

انواع معرفت را به سه دسته تقسیم می‌کنند:

۱) معرفت‌های حاصل از آشنایی (Acquaintance knowledge) مانند: من آقای X را می‌شناسم.

۲) معرفت‌های مهارتی (Skill or ability knowledge) مانند: من رانندگی بلدم.

۳) معرفت‌های گزاره‌ای (Propositional knowledge) مانند: هوا گرم است.

گاهی در کتب معرفت‌شناسی جدید مراد از معرفت را در سه وجه زیر مطرح می‌کنند:

۱) می‌دانم (Knowing that)؛

۲) بلدم (Knowing how)؛

۳) آشنایم (Knowing what or knowing who).

نوع اول همان معرفت گزاره‌ای است؛ نوع دوم، که معرفت به چگونگی است، مهارت نیز خوانده می‌شود و نوع سوم، که همان معرفت حاصل از آشنایی است، معرفت مفهومی نیز گفته می‌شود.[۱]

میان معرفت شناسان اتفاق نظر است که مورد دوم، یعنی مهارت، در معرفت‌شناسی محل بحث نیست.[۲]

معرفت‌شناسی در غرب، تا اوایل قرن نوزدهم، بر معرفت مفهومی متمرکز بود و موضوع و مدار تمام مباحث معرفت شناختی همین نوع از معرفت بود. بحث‌های کسانی از قبیل جان لاک، بارکلی و هیوم بر این نوع از معرفت متمرکز بود.[۳]

فیلسوفان مسلمان نیز در خصوص معرفت مفهومی بحث‌های زیادی کرده‌اند که در خور

---

1. Pojman. Louis. P, Ed., *The theory of knowledge*, pp 1-2.
- Pojman, Louis. P, *What can we know*, pp 1-3.

۲. بنابه تعریف دقیقی که معرفت شناسان از «معرفت» ارائه می‌دهند (در ادامه خواهد آمد)، مهارت از سنخ معرفت نیست و به نظر می‌رسد ذکر آن ذیل انواع معرفت خالی از مسامحه نیست. البته با این توجیه که معرفتی که مقسم قرار گرفته آنقدر معنایش عام است که این نوع را نیز دربرمی‌گیرد، می‌توان به اشکال مزبور پاسخ گفت.

۳. پاپکین، ریچارد و استرول، آوروم، **کلیات فلسفه**، صص ۲۹۰-۳۲۸.
- کاپلستون، فردریک، **تاریخ فلسفه (۵)**، ترجمه‌ی امیر جلال‌الدین اعلم، صص ۹۴-۱۶۰ و ۲۳۱-۳۱۰.
- فولکیه، پل، **فلسفه‌ی عمومی یا مابعدالطبیعه**، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، صص ۱۲۶-۱۴۲.

تأمل دقیق و موشکافانه است.[1] اما امروزه در معرفت‌شناسی به معرفت مفهومی پرداخته نمی‌شود و تمام بحث‌ها در حوزه‌ی معرفت گزاره‌ای (Propositional knowledge or knowing that) قرار گرفته است.

جایگاه معرفت‌شناسی عام پیشینی در جغرافیای علوم بشری

علوم را از حیث‌های مختلف تقسیم کرده‌اند؛ گاه به لحاظ موضوع، گاهی به لحاظ غایت و گاهی نیز به لحاظ مسائل. اما امروزه، با توجه به گسترش روزافزون علوم، آنچه مقبولیت عام یافته است، تقسیم علوم بر مبنای روش است.

روش معمولاً در دو مقام به کار می‌رود:

۱) روش داوری (Context of justification)؛

۲) روش گردآوری (Context of discovery).

در تقسیم بندی‌های رایج امروزی، برای علوم، روش‌ها از حیث داوری مطرحند نه از حیث گردآوری.[2]

علوم بشری از حیث روش داوری به چهار دسته تقسیم شده‌اند.[3]

۱) علوم عقلی - استدلالی؛

---

۱. علیزاده، بیوک، جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی.

- Routledge Ecnyclopedia of philosophy, vol 3, pp 384-388.

۲. وقتی سخن از روش علمی به میان می‌آید، با دو معنا سر و کار داریم؛ یکی روش داوری و دیگری روش گردآوری. روش گردآوری یعنی اینکه آراء علمی را چگونه می‌توان به دست آورد. روش داوری یعنی اینکه چگونه می‌توان آراء درست علمی را از آراء نادرست علمی تشخیص داد.

- سروش، عبدالکریم، ***درس هایی در فلسفه‌ی علم الاجتماع***، صص ۱۵۶-۱۵۷.

- همو، ***قبض و بسط تئوریک شریعت***، صص ۹۳-۹۵.

۳. برخی بر همین اساس علوم را به سه دسته تقسیم کرده‌اند:

۱) علوم برهانی - فلسفی؛

۲) علوم تجربی؛

۳) علوم نقلی.

اینان علوم کشفی و شهودی را نیز تجربی می‌دانند و دامنه‌ی تجربه را از تجربه‌های حسی تا تجربه‌های درونی و باطنی توسعه می‌دهند. بنگرید به: سروش، عبدالکریم، ***درس هایی در فلسفه‌ی علم الاجتماع***، ص ۱۵۷.

۲) علوم حسی - تجربی؛
۳) علوم تاریخی - نقلی؛
۴) علوم شهودی - کشفی.

علوم عقلی و استدلالی شامل فلسفه، منطق و ریاضیات است، علوم حسی و تجربی عبارت از علوم طبیعی و علوم انسانی و علوم تاریخی و نقلی شامل علومی همچون تاریخ، لغت، جغرافیای سیاسی و علوم کشفی و شهودی شامل علومی همچون عرفان، روان‌شناسی شهودی (در مقابل روان‌شناسی تجربی و فلسفی) هستند.

شعار علوم عقلی و استدلالی این است که بنشین و بیندیش.

شعار علوم حسی و تجربی این است که برو و ببین.

شعار علوم نقلی و تاریخی این است که برو و بپرس.

شعار علوم کشفی و شهودی این است که بنشین و در خود غور کن.

معرفت‌شناسی عام پیشینی بدون شک یکی از شاخه‌های فلسفه (از دانش‌های عقلی و استدلالی) است.

دانش فلسفه خود به دو بخش تقسیم می‌شود:

۱) فلسفه‌های مطلق؛
۲) فلسفه‌های مضاف.[۱]

---

۱. مراد از فلسفه‌های مضاف، شاخه‌هایی از دانش فلسفه است که در نام گذاری آنها «فلسفه» به صورت مطلق استعمال نشده، بلکه به چیز دیگری که آن چیز گاهی عنوان یک علم است و گاهی غیر آن، اضافه می‌شود. برای مثال، فلسفه‌ی اخلاق، فلسفه‌ی منطق و فلسفه‌ی فیزیک، از جمله فلسفه‌های مضافی هستند که در آنها مضاف الیه «فلسفه» نام یک علم است. فلسفه‌ی هنر، فلسفه‌ی دین و فلسفه‌ی تاریخ - نه فلسفه‌ی علم تاریخ* - فلسفه‌های مضافی‌اند که مضاف‌الیه آنها یک علم نیست. آن گروه از فلسفه‌های مضاف که مضاف‌الیه آنها یک علم است، معرفت درجه‌ی دوم به شمار می‌روند. به طور کلی، علوم و معارفی که موضوع و متعلق آنها یک علم است، معرفت درجه‌ی دوم نامیده می‌شوند. در مقابل، علوم و معارفی که موضوع و متعلق آنها واقعیتی از واقعیت‌های عینی باشد، معرفت درجه‌ی اول نامیده می‌شوند. در معرفت‌های درجه دوم، درباره‌ی علوم دیگر، وجه حاجت بشر به آنها، روش‌های تبیین در آنها و مباحث دیگری از این دست گفتگو می‌شود. ولی در معرفت‌های درجه‌ی اول، درباره‌ی واقعیت‌های خارجی بحث می‌شود. به این ترتیب، هر معرفت درجه‌ی دومی فلسفه‌ی مضاف است، ولی هر فلسفه‌ی مضافی معرفت درجه‌ی دوم نیست. به عبارت دیگر فلسفه‌ی مضاف اعم مطلق از معرفت درجه‌ی دوم است. (علیزاده،

معرفت‌شناسی به معنای عام و پیشینی در ذیل فلسفه‌های مطلق قرار می‌گیرد.

برخی از سایر فلسفه‌های مطلق عبارتند از:

۱) وجودشناسی؛

۲) جهان‌شناسی؛

۳) انسان‌شناسی؛

۴) وظیفه‌شناسی.

تفکیک معرفت‌شناسی از برخی دانش‌های متشابه

از میان دانش‌ها و علوم؛ برخی بسیار نزدیک به یکدیگر هستند، به گونه‌ای که گاه یکی به جای دیگری تصور می‌شود. این شباهت‌ها گاه در روش، گاه در غایت و گاه در موضوع و در بسیاری مواد نیز در مسائل مورد بررسی آن علوم است (تداخل در مسأله). «علم» و «ادراک» موضوع مورد بررسی دانش معرفت‌شناسی هستند، اما همین‌ها را می‌شود از جنبه‌های مختلف مورد مطالعه قرار داد که برخی از آنها مربوط به دانش معرفت‌شناسی و برخی مربوط به علوم دیگرند.

به عنوان نمونه اگر «علم» را از حیث وجودی، مادیت یا تجرد، جوهریت یا عرضیت، داخل در چه مقوله‌ای بودن، مندرج در ذیل کدام جوهر بودن (بر فرض جوهر بودن) و از این قبیل، بررسی کنیم، درست است که موضوع مورد نظر ما «علم» بوده است، اما عهده‌دار بررسی این گونه پرسش‌ها دانشی تحت عنوان «وجودشناسی علم» است، نه معرفت‌شناسی.

☞

بیوک، جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی اسلامی، پانوشت ۲).

* فلسفه‌ی علم تاریخ و فلسفه‌ی تاریخ دو دانش مجزا هستند. فلسفه‌ی علم تاریخ دانش بررسی علم تاریخ است و از سنخ معرفت درجه‌ی دوم. پرسش از اینکه «راز اختلاف مورخان چیست؟» از نوع معرفت‌شناختی است، یعنی در معرفتی به نام علم تاریخ چه می‌گذرد که مورخان اختلاف دارند. این پرسش و نظایر آن که جنبه‌ی معرفت شناختی دارند و ناظر به علم تاریخ هستند به فلسفه‌ی علم تاریخ مربوط می‌شوند (در حقیقت از نوع معرفت‌شناسی خاص پسینی هستند). اما اگر بپرسیم محرک تاریخ چیست، پرسشی فلسفی کرده‌ایم که از سنخ معارف درجه‌ی اول است. این قبیل پرسش‌ها در فلسفه‌ی تاریخ پاسخ داده می‌شود. بنابراین تفاوت مهمی که میان فلسفه‌ی تاریخ و فلسفه‌ی علم تاریخ وجود دارد این است که اولی از سنخ معارف درجه‌ی اول و دومی از سنخ معارف درجه‌ی دوم است. رجوع کنید به: سروش، عبدالکریم، ***درس‌هایی در فلسفه‌ی علم الاجتماع***، صص ۱۴۷-۱۵۱.

نمونه‌ی دیگر «باور» است. «باور» یکی از سه رکن اساسی تعریف سه جزئی معرفت (tripartite definition of knowledge) است. اما باور را می‌توان از جهات مختلفی مورد بررسی و کاوش قرار داد. هم می‌توان به دنبال «علت» باور بود و هم می‌توان «دلیل» باور را مورد جستجو قرار داد.[1] جستجوی «علل» باورها وظیفه‌ی دانش معرفت‌شناسی نیست بلکه این دانش با «دلیل»، که عنصری معرفتی است، سروکار دارد نه «علت»، که امری وجودی است. «علتِ» باورها موضوع مورد علاقه‌ی دانش روان‌شناسی و مشخصاً مربوط به «روان‌شناسی باور» است.

نمونه‌ی دیگر «ادراک» است. در این مورد علمی که گاه با معرفت‌شناسی خلط می‌شود «روان‌شناسی ادراک» است.

موضوع دانش «روان‌شناسی ادراک» چیستی کنش و واکنش‌هایی است که در محدوده‌ی ذهن و نفس انسان رخ می‌دهد تا منجر به پدیده‌ای به نام ادراک شود. به عبارت دیگر این دانش به جنبه‌ی وجودی ادراک نظر دارد و فرایند به وجود آمدن آن را مورد بررسی قرار می‌دهد. اما «ادراک» در معرفت‌شناسی از حیث ارجاعش به جهان خارج بررسی می‌شود و در حقیقت جنبه‌ی حکایی آن مد نظر است، نه همچون «روان‌شناسی ادراک» از حیث استقلالی و به عنوان امر وجودی.[2]

دانش‌هایی که نامشان گذشت با دانش معرفت‌شناسی مرتبط هستند و ممکن است حل برخی مسائل معرفت شناختی در گرو بررسی پیش فرض‌های آن در روان‌شناسی ادراک و باور و وجودشناسی علم باشد. اما از جنبه‌هایی که توصیف شد این علوم از هم جدا هستند و باید به این تفاوت‌ها دقت نمود. معرفت‌شناسی به دنبال تبیین انواع فعل و انفعالات برای حصول ادراک یا به دنبال یافتن «علت‌های» باورها و یا در مقام بیان تجرد و یا مادیت و عرضیت یا جوهریت علم نیست.

نکته‌ی مهم این است که بسیاری از آنچه قدمای ما در مورد ادراک و علم گفته‌اند، به روان‌شناسی ادراک و وجودشناسی علم مربوط می‌شود نه به معرفت‌شناسی به معنای دقیق

---

۱. به تفاوت میان «دلیل» و «علت» توجه شود: علت امری وجودی است و دلیل امری معرفتی. علت با وجود و عدم سر و کار دارد، اما دلیل با صدق و کذب. رجوع شود به: سروش، عبدالکریم، **درس‌هایی در *فلسفه‌ی علم الاجتماع***، صص ۴۲۹-۴۳۲ و ۳۲۴-۳۳۲.

۲. ذهن، شماره اول، صص ۱۲ و ۱۳.

آن.[1] و [2]

شاکله‌ی مباحث و مسائل رایج معرفت‌شناسی

در فصل‌های قبلی این جستار آنچه را که باید درباره‌ی دانش معرفت‌شناسی و انواع آن دانست و رعایت نمود بیان کردیم اما در این فصل به مقام باید نظر نداریم بلکه در مقام تحقق، شاکله بحث‌هایی که رایج است را مطرح می‌نماییم. لذا واضح است که امکان دارد بعضی بخش‌های این شاکله بحث‌ها، دسته‌بندی‌ها و تعریف‌های ما در چهار فصل قبلی را رعایت ننموده باشند. به هر تقدیر نقد این شاکله بحث‌ها را به فرصت دیگری موکول کرده و تنها به ارائه‌ی گزارشی از آنها بسنده می‌نمائیم.

مباحث و مسائل محوری و اساسی دانش معرفت‌شناسی از سوی دانشمندان و فیلسوفان قدیم و جدید به شیوه‌های مختلفی تقسیم بندی شده و قبض و بسط یافته است.

یکی از شاکله‌ها، که معمولاً از دیرباز مبنای کار متفکران مسلمان قرار گرفته است، بر سه محور اساسی متمرکز است:

۱) راه‌های حصول علم؛

۲) قلمرو علم؛

۳) ارزش ادراکات.

مراد از راه‌های حصول علم همان حس، عقل، شهود و جز آن است.

در این شاکله بحث، قلمرو علم اینچنین بسط می‌یابد:

۱) امور دانستنی؛

۲) امور نادانستنی.

امور دانستنی خود به دو بخش تقسیم می‌شوند:

۱) دانسته‌ها؛

---

۱. سروش، عبدالکریم، **قبض و بسط تئوریک شریعت**، صص ۳۲۳-۳۲۴.

۲. آراء فلاسفه‌ی مسلمان در باب «علم» و «ادراک» توسط برخی معاصرین از لابلای متون فلسفی کهن جمع آوری و منظم شده است که کاری است در خور تقدیر، اما آوردن تمام آن آراء و بررسی‌ها ذیل عنوان معرفت‌شناسی به این کار تحقیقی و علمی لطمه می‌زند و بهتر آن است که مباحث مربوط به «وجودشناسی علم» و «روان‌شناسی ادراک» از مباحث معرفت‌شناسی متمایز شوند.

۲) نادانسته‌ها؛

و درباره‌ی هر یک بحث و بررسی می‌شود.

در بخش ارزش ادراکات در زمینه‌ی میزان گزارش‌گری از واقع توسط علم بحث می‌شود. تئوری‌های صدق در معرفت‌شناسی عام پیشینی به این بخش از شاکله بحث مزبور مربوط می‌شود.

باید دقت شود که مباحث متفکران مسلمان، درباره‌ی معرفت‌شناسی، گاهی پیشینی است و گاهی پسینی[۱] و آنچه ذکر شد مربوط به بخش پیشینی آن است.

شاکله بحث دیگر، مبتنی بر تعریف معرفت است. معرفت را به «باور صادق موجه» تعریف کرده‌اند.[۲]

K(knowledge)= T. J. B(True, Justified, Bliefe)

براین اساس در آراء معرفت شناسان معاصر S (نماد شخص)، P (نماد گزاره) را می‌داند اگر و تنها اگر :

۱) P صادق باشد.

۲) S باور داشته باشد که P صادق است.

۳) S برای باور خویش دلیل موجهی داشته باشد.[۳]

---

۱. معرفت‌شناسی پیشینی و پسینی که در این مقاله از آنها یاد شد با معرفت پیشینی و پسینی متفاوتند و نباید آنها را با هم خلط کرد. تمایز معرفت شناختی میان معرفت پیشینی و معرفت پسینی خود مسأله‌ای است که باید آن را جداگانه مورد تأمل قرار داد و این خود یکی از مسایل و مباحث معرفت‌شناسی عام پیشینی است. در این زمینه رجوع شود به:

- Pojman, Louis. P, (Ed)., *The theory of knowledge*, pp 369-429.

- موزر، پال. ک، معرفت‌شناسی، ترجمه‌ی محمد سعیدی مهر، معرفت، شماره ۱۶ .

۲. این تعریف ریشه در آثار افلاطون و در حقیقت در تقریرهای او از گفتگوهای سقراط دارد:

- تئاتتوس، ۲۰۱ .

- منون، ۹۸ .

۳. رودریک چیزلم، معرفت شناس معروف، شرط لازم و کافی معرفت را چنین بیان می‌کند:

۱) S بپذیرد که P .

۲) S برای P دلیل کافی داشته باشد.

۳) P صادق باشد.

این تعریف در آثار ذیل ارائه شده است:

در زبان صوری منطق جدید عبارات فوق چنین صورت بندی می‌شوند.[1]

KSP←→(P&BSP&JSP)

همان طور که ملاحظه می‌شود سه مفهوم کلیدی صدق، توجیه و باور در تعریف معرفت به کار رفته‌اند.

در شاکله بحث اخیر مباحث و مسایل حول و حوش این سه محور مطرح می‌شوند:

۱) مسائل مربوط به صدق؛

۲) مسائل مربوط به توجیه؛

۳) مسایل مربوط به باور.

برخی مسائل و مباحث این شاکله بحث مستقیماً به محورهای مزبور مربوط می‌شود و برخی نیز به طور غیرمستقیم. به عنوان نمونه مسائل مورد بررسی یکی از کتب جدید معرفت‌شناسی در غرب، که مبنای آن شاکله بحث اخیر است، از قرار ذیل می‌باشد:

- شکاکیت سنتی و مدرن؛
- ادراک یا شناخت ما از جهان خارج؛
- تحلیل معرفت؛
- نظریه‌های توجیه؛

☞

Chisholm, Roderick. M, *perceiving: A philosophical study*, corell university press (Ithaca, newyork, 1957), p 16.

نقل از: هاملین، دیوید. و، ***تاریخ معرفت‌شناسی***، ص ۱۳۰.

نیز: چیزلم، رودریک، ***نظریه‌ی شناخت***، صص ۲۵۳-۲۵۴.

۱. ادموند گتیه دقت این تعریف از معرفت را به چالش برد. روش او در این زمینه ارائه‌ی مثال‌های نقض است. کسانی که مثال‌های گتیه را قبول نکردند سعی کردند مفهوم توجیه را دقیق‌تر نمایند و آنها که مثال‌های او را پذیرفتند به دنبال افزودن عنصر چهارمی به تعریف معرفت رفتند. گتیه مثال‌های نقض خود را در مقاله‌ی ذیل ارائه نموده است:

- Gettier, Edmund. L, Is Justified True Belief knowledge?, Analysis, 23 (1963), pp 121-123.

ترجمه‌ی این مقاله در اثر ذیل یافت می‌شود:

هاملین، دیوید. و، ***تاریخ معرفت‌شناسی***، صص ۱۳۰-۱۳۴.

گفتنی است اثر مزبور ترجمه‌ی مدخل تاریخ معرفت‌شناسی دایرةالمعارف فلسفه، ویراسته‌ی پل ادواردز، است که ترجمه‌ی مقاله‌ی گتیه به آخر آن افزوده شده است.

الف - بنیان انگاری؛

ب - انسجام گرایی و بنیان انگاری تعدیل شده؛

ج - درون گرایی و برون گرایی؛

د - برون گرایی جدید (نظریه‌ی پلانتینگا)؛

- نظریه‌های صدق:

الف - نظریه‌ی مطابقت؛

ب - نظریه‌ی انسجام گرایی؛

ج - نظریه‌ی پراگماتیسم؛

د - نظریه‌ی حشو و زاید بودن صدق؛

- سرشت باور؛

- مسأله‌ی باور و اراده؛

- مسأله‌ی باور و پذیرش[1].

در ادبیات معرفت شناختی کنونی کشور ما محورهای معرفت‌شناسی به صورت ذیل معرفی می‌شوند:

۱) ماهیت علم؛

۲) ویژگی‌های عالم؛

۳) ماهیت معلوم؛

۴) گستره و محدودیت علم؛

۵) انواع علم؛

۶) امکان حصول معرفت یقینی[2].

برخی نیز شاکله بحث معرفت‌شناسی را با محورهای ذیل مطرح می‌کنند:

۱) ماهیت علم؛

---

1. Louis p. Pojman, *what can we know*?

لازم به ذکر است که اثر مزبور به مباحث دیگری از قبیل مکاتب معرفت‌شناسی ارزشی، معرفت پیشینی، مسأله‌ی حافظه، اذهان دیگر و برخی معرفت‌شناسی‌های مضاف از جمله معرفت‌شناسی دینی نیز در حاشیه مباحث اصلی می‌پردازد.

۲. ذهن، شماره اول، صص ۱۹-۲۴ .

۲) میل و قدرت بشر به علم؛
۳) اصول علم (مبانی، مبادی و گزاره‌های پایه)؛
۴) رابطه‌ی علم با سایر حالات نفسانی؛
۵) حدود و وسعت علم بشری؛
۶) انواع علم؛
۷) مقایسه علوم بشری با علوم غیربشری؛
۸) کاربرد و ارزش علم؛
۹) انتقال علم و نحوه‌ی آن؛
۱۰) رشد علوم بشری.[1]

به نظر می‌رسد محورهای مذکور در دو شاکله بحث اخیر، و به خصوص شاکله بحث آخر، نیاز به جرح و تعدیل دارند و باید مباحثی که ماهیت پسینی دارد از مباحث با ماهیت پیشینی تفکیک و برخی موارد نیز بدان اضافه گردد.

نتیجه :

در این مقاله سعی شد انواع معرفت‌شناسی‌ها معرفی و تا حدودی مرزهای برخی از آنها از دانش‌های متشابه مشخص گردد. در بخش‌های ۱ ، ۲ ، ۳ و ۴ سعی شد رأیی دقیق ارائه و احیاناً آراء بدیل نقد شود، اما در فصل پنجم تنها به ارائه‌ی شاکله بحث‌های رایج پرداخته شد و نقد آن به فرصت دیگری موکول گردید.

بدیهی است که آخرین نکته‌ی بخش پنجم روشن می‌نماید که لازم است شاکله بحث‌های معرفت‌شناسی براساس انواع معرفت‌شناسی‌ها، که در فصل یک بدان اشاره شد، به طور مجزا، ارائه گردد تا از هرگونه خلط میان مباحث جلوگیری شود.

به هر تقدیر بررسی‌های جدید در دانش معرفت‌شناسی، در کشور ما، رو به تزاید و دقت بیشتر است و می‌توان امیدوار بود که به زودی شاهد بالندگی این دانش پایه و اساسی در ادبیات فلسفی کشور خود باشیم.

---

۱. فعالی، محمد تقی، ***معرفت‌شناسی دینی و معاصر***، ص ۶۷.

منابع و مآخذ:

الف - کتب فارسی:

۱) پاپکین، ریچارد و استرول، آوروم، *کلیات فلسفه*، ترجمه‌ی سید جلال الدین مجتبوی، تهران، حکمت (۱۳۷۹).

۲) چیزلم، رودریک، *نظریه‌ی شناخت*، ترجمه‌ی مهدی دهباشی، تهران، حکمت (۱۳۷۸).

۳) *دوره‌ی آثار افلاطون*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.

۴) سروش، عبدالکریم، *درس‌هایی در فلسفه‌ی علم الاجتماع (روش تفسیر در علوم اجتماعی)*، تهران، نی (۱۳۷۹).

۵) همو، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، تهران، صراط (۱۳۷۳).

۶) طباطبایی، محمد حسین، *نهایة‌الحکمة*، قم، نشر اسلامی.

۷) فعالی، محمد تقی، *معرفت‌شناسی دینی و معاصر*، قم، معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی (۱۳۷۷).

۸) فولکیه، پل، *فلسفه‌ی عمومی*، ترجمه‌ی یحیی مهدوی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران (۱۳۷۷).

۹) کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۵، ترجمه‌ی امیر جلال الدین اعلم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش (۱۳۷۵).

۱۰) ملکیان، مصطفی، *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۳، پژوهشکده‌ی حوزه و دانشگاه (۱۳۷۹).

۱۱) هاملین، دیوید. و، *تاریخ معرفت‌شناسی*، ترجمه‌ی شاپور اعتماد، تهران، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (۱۳۷۴).

ب - مقالات فارسی:

۱) علیزاده، بیوک، جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه اسلامی، فصلنامه‌ی پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه‌السلام، شماره ۸.

۲) معرفت‌شناسی؛ پیشینه و تعاریف (میزگرد با حضور محمد تقی مصباح یزدی، محمد لگن هاوزن، غلامرضا فیاضی و مصطفی ملکیان)، فصلنامه تخصصی ذهن، شماره‌ی اول (بهار ۱۳۷۹).

ج - کتب انگلیسی:

1. Pojman, Louis. P, Ed, The *Theory of Knowledge: Classical & Contemporary reading*, Mississippi university press, 1991.

2. Pojman, Louis. P, *What can we know, An Introduction to the theory of knowledge*, wadsworth, 2001.

3. Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol 3.

4. The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards, Ed., vol 3.

نظریه‌ی

معرفت*

دکتر رضا محمد زاده**

* ترجمه‌ی فصل اول کتاب What can we know به همراه مقدمه‌ی مؤلف و معرفی کامل آن.

** استادیار گروه فلسفه‌ی دانشکده‌ی الهیات دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)

مقدمه

یکی از مباحث مهم فلسفی زمان حاضر را معرفت‌شناسی (epistemology) یا نظریه‌ی شناخت (theory of knowledge) تشکیل می‌دهد. اگر چه این مباحث در منابع قدیمی‌تر فلسفی به نوعی مطرح بوده است ولی تنوع و تعدد مسائلی که امروزه معرفت شناسان مورد توجه قرار می‌دهند و نیز نظریات نوینی که در مورد این پرسش‌ها ارائه گردیده به حدی گسترش یافته است که تعدادی از نویسندگان رسالت خود را معرفی این سنخ مطالب دانسته‌اند. تأثیر این بحث‌ها در سایر مباحث فلسفی و حتی کلامی بسیار فراوان است و لذا کمتر کتابی در حوزه‌ی فلسفه‌ی دین و کلام وجود دارد که خواننده برای فهم مطالب آن بی‌نیاز از آگاهی نسبت به بسیاری از مطالب مطروحه در حوزه‌ی معرفت‌شناسی باشد. ذکر این نکته لازم است که امروز تعدادی از اندیشمندان به مباحث معرفت‌شناسی با دغدغه و گرایش دینی می‌پردازند. چرا که برخی نقطه نظرات در معرفت‌شناسی می‌تواند به عنوان حربه‌ای برعلیه مدعیات و باورهای دینی مورد استفاده قرار گیرد؛ اگر نظریات رقیب نتواند آنچنان که باید و شاید به نقادی علمی آنها بپردازد.

گفتنی است که معرفت‌شناسی در فرهنگ غربی حدوداً از دهه‌ی هشتاد میلادی رونق و گسترش فراوانی پیدا کرده و در این زمینه تألیفات مختلفی به رشته‌ی تحریر درآمده است. اما به دلیل مشکلات و موانع متعدد، جامعه‌ی علمی کشور ما، نتوانسته هم پای رشد و گسترش این مباحث حرکت نماید و به همین جهت هم به لحاظ منابع و مآخذ و هم به لحاظ نوع مطالبی که در این حیطه مطرح می‌گردد آگاهی لازم وجود نداشته است. اما اینک مدتی است که جنبش و حرکت قابل ملاحظه‌ای در این عرصه مشاهده می‌شود و نویسندگان و پژوهشگران ضمن توجه به آنچه در حوزه‌ی معرفت‌شناسی مطرح شده سعی کرده‌اند نقطه نظرات فلسفی و کلامی خویش را نیز مطرح نمایند. اما به هر حال نیاز به منابع و مباحث این علم هنوز تا حد زیادی احساس می‌شود.

در جامعه‌ی غربی کتاب‌های متعددی در معرفی معرفت‌شناسی تدوین گردیده اما همه‌ی آنها از استحکام لازم برخوردار نبوده و کامل نیستند و بسیاری از آنها از شیوه‌های مرسوم در تدوین کتب درسی نیز بی‌بهره‌اند. در این میان تعدادی از کتاب‌ها، شرایط لازم برای توجه آکادمیک و درسی به این مباحث را واجد هستند به گونه‌ای که می‌توان آنها را در اختیار دانشجویان و پژوهندگان علاقمند قرار داد تا بتوانند در یادگیری و وقوف بر مطالب موفق‌تر باشند. یکی از این کتاب‌ها اثری است با عنوان: what can we know از لوئیس پی. پویمن[1]. وی در دانشگاه‌های معروفی همچون نتردام، تگزاس، می‌سی‌سی‌پی و آکادمی نظامی وست پوینت تدریس نموده است. زمینه‌های اصلی تدریس و تحقیق وی مباحث معرفت‌شناسی، فلسفه‌ی دین و اخلاق می‌باشد. او در این مباحث صاحب بیش از سی کتاب و حدود بیست مقاله است و با گرایشی دینی به طرح این مباحث می‌پردازد و دغدغه‌ی دین گرایی خویش را تقریباً در همه‌ی آثار خویش به نمایش گذاشته است. اما به هیچ عنوان مطلبی را بر خواننده تحمیل نمی‌کند و تلاش او بر آن است که خواننده نهایتاً خود در مورد هر مسأله داوری نماید. همان طور که قبلاً اشاره گردید کتاب what can we know از ویژگی‌های نسبتاً مطلوبی در معرفی معرفت‌شناسی برخوردار است. آنچه پس از این خواهد آمد، ترجمه‌ی پیش گفتار و مقدمه‌ی این کتاب توسط پویمن و نیز فصل اول کتاب است که به معرفی مباحث کتاب و انگیزه‌ی نگارش آن پرداخته است. امید است در آینده‌ای نزدیک ترجمه‌ی کامل این مباحث را در اختیار خوانندگان قرار دهم.

پیشگفتار

تلاش من بر آن بوده است تا متنی را فراهم آوردم که علاوه بر تحلیل نگرش‌های اساسی در معرفت‌شناسی، مورد توجه و اقبال دانشجویانی قرار گیرد که توانسته‌اند دوره‌ی مقدماتی فلسفه را بگذرانند. من کوشش کرده‌ام در موضع مورد بحث جانب انصاف را رعایت نموده و در عین حال دیدگاه‌های مختار خویش را بی‌هیچ تردید و به طور واضح در مباحث مختلف این کتاب در معرض نمایش قرار دهم. این کتاب به گونه‌ای تدوین شده که هم می‌تواند به عنوان

---
1. Louis P. Pojman

متنی مستقل از تئوری معرفت[1] (توسط انتشارات وادس وُرث ابتدا در سال ۱۹۹۳ و سپس برای دومین بار در سال ۱۹۹۹ میلادی منتشر گردید) محسوب شود که مشتمل بر متون برگزیده در حوزه‌ی معرفت‌شناسی است و هم می‌تواند همچون مکملی برای آن به حساب آید. بسیاری از قطعات برگزیده در آن کتاب، در اینجا مورد بحث واقع می‌شود. در پایان هر فصل پرسش‌هایی مطرح گردیده تا دانشجو را در فهم و پذیرش نکات بارز و برجسته کمک نماید.

روی هم رفته این کتاب نسبت به سایر متون در معرفت‌شناسی، از گستردگی و فراگیری بیشتری برخوردار است. این کتاب هم مباحث معمول و متعارف از قبیل شکاکیت[2]، ادراکات حسی[3]، تحلیل معرفت[4]، شناخت پیشاتجربی[5]، منازعه‌ی مبناگروی[6]، و انسجام گروی[7]، منازعه‌ی درون گرایان[8] و برون گرایان[9] را در بردارد و هم شامل موضوعاتی همچو[10]ن حافظه، اذهان دیگر[11]، ماهیت باور،[12] باور و اراده[13] و اخلاق باور[14] می‌گردد که کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این کتاب به مباحثی جدیدتر همچون نظریه‌ی تضمین و عملکرد صحیح[15] پلانتینگا[16] و معرفت‌شناسی طبیعت مدار[17] نیز پرداخته است. در انتهای هر فصل

1. The Theory of knowledge
2. Skepticism
3. Perceptions
4. The Analysis of knowledge
5. Apriori Knowledge
6. Foundationalism
7. Coherentism
8. The Internalists
9. The Externalists
10. Memory
11. Other Minds
12. The Nature of Belief
13. Belief and Will
14. The Ethics of Belief
15. Warrant and Proper Function
16. Alvin Plantinga
17. Naturalized Epistemology

پرسش‌هایی برای بحث و لیست کوتاهی از منابع خواندنی مرتبط با آن فصل درج گردیده است.

فصل دوم درباره‌ی سنت شک گرایی است. در این فصل تلاش می‌شود تا نقش قوتمندی که شکاکیت در تاریخ فلسفه ایفا نموده به دانشجویان نمایانده شود. در فصل نهم تحلیلی نقادانه از نظریه‌ی نوین آلوین پلانتینگا موسوم به تضمین و عملکرد صحیح ارائه می‌شود. فصل یازدهم نگاهی گذرا به تازه‌ترین نظریات معرفت‌شناختی یعنی معرفت‌شناسی فضیلت محور[1] دارد. فصل سیزدهم، طولانی‌ترین فصل این کتاب است که در آن از حافظه بحث می‌شود. علیرغم آنکه من نتوانستم در کتاب *نظریه‌ی شناخت* در مورد این عنوان بحث کنم، اما یکی از عناوین جذاب و مورد علاقه‌ی من را تشکیل می‌دهد. شایسته است این عنوان بیشتر از آنچه در معرفت‌شناسی معاصر بدان توجه شده مورد عنایت واقع شود. در فصل پانزدهم از ماهیت باور و در فصل شانزدهم از ارتباط باور با اراده بحث می‌شود. موضوع مورد بحث فصل هفدهم آن است که آیا می‌توان ارزیابی‌های اخلاقی را به باورها نسبت داد؟ فصل هجدهم به مقایسه‌ی «باور» و «پذیرش گزاره‌ها» می‌پردازد. من در فصل نوزدهم از مقولات و مفاهیم معرفت شناختی در بحث از باورهای دینی بهره گرفته و مفهوم عقلانیت را به اندازه‌ای وسعت بخشیدم تا حتی شامل دلایلی شود که قاعده‌مند نیستند.

توصیه‌ی من آن است که هرگونه تحلیل در مورد نظریات دینی را می‌توان در مورد تمام باورهای نظری همچون باورهای علمی، سیاسی و اخلاقی به کار برد.

۱. چه چیز را می‌توان شناخت؟ مقدمه

۲. سنت شک گرا

۳. شکاکیت نوین

۴. ادراک حسی: معرفت ما نسبت به جهان خارج

۵. معرفت چیست؟ تحلیل معرفت

۶. نظریات توجیه (۱): مبناگروی

۷. نظریات توجیه (۲): انسجام گروی و مبناگروی میانه رو

۸. نظریات توجیه (۳): درون گرایی و برون گرایی

---

1. Virtue Epistemology

۹. برون گرایی نوین: نظریه‌ی پلانتینگا با عنوان تضمین و عملکرد صحیح
۱۰. معرفت‌شناسی طبیعت گرا
۱۱. معرفت‌شناسی فضیلت محور
۱۲. شناخت پیشاتجربی
۱۳. حافظه
۱۴. اذهان دیگر
۱۵. ماهیت باور
۱۶. باور و اراده
۱۷. اخلاق باور
۱۸. باور و پذیرش
۱۹. معرفت‌شناسی و باورهای دینی

اصطلاح شناسی

مباحث این فصول به قدری زیاد است که نمی‌توان همه‌ی آنها را در یک دوره‌ی درسی پوشش داد. خود من معمولاً هشت یا نه هفته از یک دوره‌ی درسی را مصروف هشت فصل اول می‌سازم (برای فصل سوم یک جلسه کافی است و بعضی هم ممکن است از آن صرف نظر کنند). در ادامه‌ی دوره، از عناوین باقیمانده، بسته به تشخیصی که از نیازها و علائق دانشجویان دارم، مواردی را گزینش می‌کنم، هر شخصی دارای ویژگی‌ها و سلائق خاصی است. البته در این کتاب هیچ ضرورتی در رعایت ترتیب فصول وجود ندارد. اغلب فصول این کتاب (به استثنای فصل‌های ششم تا هشتم و نیز فصل‌های پانزدهم تا هیجدهم) را می‌توان مطابق میل خواننده مطرح نمود.

چند سال پیش هنگامی که ویراستار انتشارات وادس ورث از من سؤال کرد که تمایل به تدوین چه متن (درسی) دارم، در پاسخ به او اظهار نمودم: «معرفت‌شناسی، موضوع مورد علاقه‌ی من است، عاشق تدریس آن هستم ولی هیچ یک از کتاب‌های درسی و مجموعه‌های مرتبط با متون منتخب مورد رضایت من نیست». چند هفته پس از این گفتگو،

قرارداد تدوین مجموعه‌ی منتخب نظریه‌ی معرفت[1] در اتاق من قرار داشت. بعد از پایان بردن نگارش آن کتاب، نگارش متن درسی حاضر را آغاز نمودم.

معرفت‌شناسی، محور اصلی و مرکزی فلسفه را تشکیل می‌دهد. مسائل و معماهای آن در طول قرن‌ها بهترین اذهان و افکار را به خود مشغول داشته و گاهی سیستم‌ها و ساختارهای تخیلی و بی‌پروا را برنهاده و گاهی نیز موجب سرخوردگی و نومیدی شده است. چه چیزی را می‌توان برای توسعه‌ی اندیشوارنه -که شاخه‌ها و انشعابات آن همه‌ی حوزه‌های زندگی را دربرگرفته است - مهم‌تر از تشخیص و فهم معرفت، ساختار معرفت، قلمرو معرفت و محدودیت‌های آن و چیستی باور موجه دانست؟

چه بسا توجه من به این موضوع ناشی از مقاومت مدرسان مقطع کارشناسی ارشد من بوده باشد. در اوایل دهه‌ی هفتاد، معرفت‌شناسی در دانشگاه آکسفورد در حالت احتضار و مورد بی‌مهری فراوان قرار داشت و مباحث فلسفه‌ی زبان جایگزین آن شده بود. علت انتخاب فلسفه توسط من آن بود که دریابم آیا باورهای اخلاقی و دینی را می‌توان مدلل و موجه ساخت؟ من هیچ دوره‌ای در معرفت‌شناسی نداشتم. اما در سال ۱۹۷۶ آلوین پلانتینگا به عنوان استاد مدعو به آکسفورد آمد و من، تحت تأثیر مباحثی که وی مطرح کرد، شروع به مطالعه‌ی معرفت‌شناسی معاصر، به خصوص آثار رودریک چیزم[2] و کیت لرر[3] نمودم. در سال ۱۹۸۱ در سمینار تابستانی رابرت آئودی[4] با عنوان «تعقل، توجیه و معرفت»[5] که توسط آژانس بین‌المللی علوم انسانی (NEH)[6] در دانشگاه نبراسکا[7] برگزار گردید شرکت کردم. این سمینار یکی از برجسته‌ترین فعالیت‌های علمی من بود، چرا که در خلال آن به بررسی دیدگاه‌های مختلف در نظریه‌ی شناخت پرداختم تا معلوم شود کدام یک از آنها در خور یک

---

1. The anthology the theory of knowledge
2. Rodrick Chisholm
3. Keith Lehrer
4. Robert Audi
5. Research, Justification and Knowledge
6. the National Endowment for the Humanities یک سازمان مستقل در دولت ایالات متحده که تحقیقات، تعلیم و تربیت، حفظ و نگهداری کتابخانه‌ها و برنامه‌های اجتماعی در حوزه‌ی علوم انسانی را مورد پشتیبانی قرار می‌دهد. این سازمان توسط کنگره‌ی ایالات متحده بنیانگذاری شده است.م
7. Nebraska

الگوی منسجم (و قابل پذیرش) است.

از آنجا که من هرگز یک دوره‌ی رسمی در معرفت‌شناسی را نگذرانیده بودم و لذا مجبور بودم بیشتر مباحث آن را با مطالعه‌ی شخصی فرابگیرم، نسبت بـه مشکـلات فـهم بـرخـی مباحث فنی‌تر آن به نحو خاصی حساس هستم، و امیدوارم این حساسیت در کتاب حـاضر نمایان گردد. هیچ چیز بیش از این مرا خشنود نمی‌سازد که این اثر بتواند علاقمندی مجددی در موضوع مورد بحث آن - که از نظر من کانون مباحث فلسفه را تشکیل می‌دهد - ایجاد نماید.

همچون هر فیلسوف خردورزی، تلاش من (لااقل به نظر خودم) آن بوده است تـا هـر ادعایی را که در این کتاب مطرح گردیده مدلل و موجه سازم و امیدوارم توانسته باشم صحت هر یک از آنها را تضمین نمایم.

البته در عین آن که معتقدم هر یک از این مدعیات صادق است ولی از آنجا که هر انسانی جایز الخطاست، براین باور هستم که برخی اظهارات و گزاره‌ها در این کتاب نادرست است. به عبارت دیگر من معتقدم برخی از گزاره‌ها (امیدوارم تعداد آنها بسیار کم باشد) که من صدق آنها را باور دارم، کاذب‌اند. من آنها را به شما معرفی نخواهم کرد ولی اگر شما آنها را معرفی نموده و توجه من را به آنها جلب نمایید سپاسگزار و مدیون محبت شما خواهم بود.

برخی شخصیت‌های فرهیخته (و معرفت‌شناس) مباحث متعددی از این کتاب را در پیش نویس‌های اولیه‌ی آن مطالعه کرده‌اند. رابرت آئودی، جاناتان کـوانـویگ[1]، جـیم لـنـدسمن[2]، میشل لوین[3]، تام سنور[4]، و والاس ماتسون[5] ملاحظات مفیدی پیرامون پیش‌نویس فصول مختلف کتاب به من ارائه نمودند. ارل کانی[6] از دانشگاه روچستر[7]؛ پیتر هاچسون[8] از دانشگاه

1. Jonathan Kvanivig
2. Jim Landesman
3. Michel Levin
4. Tom Senor
5. Wallace Matson
6. Earl Conee
7. Rochester
8. Peter hutcheson

ساوت وست تگزاس استیت[1]؛ اریک کرامر[2] از دانشگاه ویسکانسین[3]؛ لاکراس[4] و مارک ا. میشل[5] از دانشگاه آستین پی استیت[6] پیشنهادات متعدد و سودمندی در مورد تمام این اثر به من نمودند.

من همچنین (غیر از کسانی که قبلاً نام بردم) وام‌دار معرفت شناسانی هستم که در خلال مطالعات خویش از نقطه نظرات ایشان تأثیر پذیرفتم از جمله: الوین گلدمن[7]، الوین پلانتینگا و ارنست سوسا[8]. تأثیرپذیری من از ایشان بر خوانندگان زیرک و نکته بین مخفی نمی‌ماند. مطالب این کتاب در سه مکان نگارش گردیده است، در بهار سال ۱۹۹۳، در دانشگاه می‌سی‌سی‌پی، آغاز شد و فصل‌های پنجم تا نهم آن، در خلال دوره‌ی تابستانی طبیعت گروی مؤسسه‌ی NEH، تحت نظر رابرت آئودی در دانشگاه نبراسکا نوشته شد. بقیه‌ی مباحث شامل دو فصل پیرامون شکاکیت در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی[9] نگاشته شد. والاس ماتسون در این دانشگاه با لطف و محبت اجازه‌ی استفاده از دفتر کارش را به من داد. این چاپ دوم اصلاح شده نیز در مؤسسه‌ی علوم نظامی ایالات متحده[10] در وست پوینت[11] تدوین گردید. پیتر آدامز[12]، ویراستار فلسفه در انتشارات وادس ورث برای اجرای این پروژه، خالصانه تسهیلات لازم را فراهم آورد و همه‌ی امکانات لازم را در اختیار من قرار داد. در چاپ جدید کتاب، این اصلاحات صورت گرفته است: یک بخش در مورد تئوری‌های صدق[13] به فصل اول اضافه گردید، ترتیب مباحث دو فصل مربوط به شکاکیت (فصول دوم و سوم) کاملاً متحول

---

1. Southwest Texas State
2. Eric Kramer
3. Wisconsin
4. La Cross
5. Mark A. Michael
6. Austinn Pea State
7. Alvinn Goldman
8. Emest Sosa
9. Berkeley
10. Millitary Academy
11. West Point
12. Peter Adams
13. Theories of Truth

گردید، استدلال‌های مربوط به فصل‌های پنجم و هفتم (پیرامون انسجام گروی)، فصل هشتم پیرامون برون نگری و فصل دهم پیرامون طبیعت گروی مورد تجدید نظر قرار گرفت. همچنین یک مقدمه تحت عنوان *سخنی با دانشجویان* اضافه شده است. من اطمینان قلبی داشته و بر این باورم که این اصلاحات، و دیگر تغییرات ریزی که صورت گرفته است، منجر به بهینه سازی این کتاب شده است.

مراتب قدردانی خویش را به ویراستار فلسفه‌ی مؤسسه‌ی انتشاراتی وادس ورث، پتیر آدامز و نیز گیل ساواج[1] که به بهترین نحو این کتاب را به مرحله‌ی چاپ رسانید تقدیم می‌دارم.

این کتاب را به دانشجویان خویش در کلاس معرفت‌شناسی تقدیم می‌کنم که مشارکت ایشان سهم عمده‌ای در شکوفایی مباحث آن داشته است.

لوئیس پی. پویمن
وست پوینت. NY
۲۸ مارس سال ۲۰۰۰

سخنی خصوصی با شما دانشجویان

عشق به حقیقت به خاطر حقیقت، بخش عمده‌ی کمال بشری در این جهان و نیز زمینه‌ی رشد سایر فضائل را تشکیل می‌دهد. (جان لاک)

معرفت‌شناسی به همان اندازه که گاهی سخت و دشوار است، برای فلسفه اهمیت دارد. البته در این میان پاداش کسانی که پایداری و شکیبایی به خرج می‌دهند فراوان‌تر است. این موضوع اغلب ملال‌آور به نظر می‌رسد، اما برای کسانی که پیرامون حیات و مسائل آن ژرف اندیشی کرده‌اند می‌تواند روح بخش باشد.

برای آن که دغدغه‌های شخصی خویش از نگارش این کتاب را روشن ساخته باشیم، این گفتگو را به عنوان درآمدی بر مطالب کتاب و جلب توجه شما اضافه نمودم.

در کودکی به من یاد دادند که دین من، یکی از صور مسیحیت، تنها دین برحق است و سایر ادیان باطل‌اند. به من آموختند که نظریه‌ی آفرینش گرایی صادق است نه نظریه‌ی

1. Gail Savage

تکاملی[۱]، و نیز به من القا کردند که دولت ایالات متحده همواره عادلانه رفتار می‌کند.

اما مدتی بعد من در هر یک از این موارد دچار تردید شدم. با کسانی مواجه شدم که به سایر ادیان ایمان داشته و همچون من و دوستانم که معتقد بودیم مسیحیت تنها دین حق است، ایشان نیز متقاعد شده بودند که دینشان، تنها دین بر حق است. به این ترتیب این ادیان نیز به نحوی مشابه ادعاهای انحصار گرا داشتند که نمی‌توان همه‌ی آنها را صادق دانست، و در همین حال متوجه شدم که مردم (غیر از اختلاف در باورهای دینی خویش) در اعتقادات سیاسی خویش نیز با یکدیگر اختلاف نظر دارند. من در کتاب درسی زیست‌شناسی خود نظریه‌ی تحول انواع داروین را مطالعه کرده و آن را به خوبی معقول یافتم. آیا واقعاً مراجع و شخصیت‌های دینی من در مورد نظریه‌ی تحول انواع دچار اشتباه شده بودند؟ با گسترش جنگ در ویتنام این سؤال در ذهن من شکل گرفت که آیا امریکا همواره در رفتارهای خویش برحق بوده است؟ من با مارکسیست‌هایی ملاقات کردم که مدعی بودند سرمایه داری در آستانه‌ی سقوط بوده و زیر بار سنگین ظلم و جور خویش فرو خواهد ریخت، و نیز با سرمایه دارانی برخورد کردم که معتقد بودند: سرمایه‌داری تنها نظریه‌ی اقتصادی است که می‌تواند آزادی، مالکیت و تعهد را گسترش بخشد. همگی معلمان من، این گفته را به ما یاد دادند که کلیه‌ی انسان‌ها دارای ارزش‌هایی مثبت و در عین حال مساوی‌اند و تمامی همسن و سال‌های من نیز این سخن را مورد تأیید قرار دادند. اما من در مورد این مطلب دچار کنجکاوی و تردید شده بودم، آیا واقعاً این چنین است؟ مردم از دیدگاه من دارای ارزش‌های متفاوتی بودند. به نظرم می‌رسید برخی از ایشان از نظر اخلاقی از رتبه‌ای بسیار بالا و برخی از رتبه‌ای متوسط و عده‌ای از رتبه‌ای پایین یا حتی غیراخلاقی برخوردارند. همین تنوع و گوناگونی در خصوصیات دیگری چون هوش، استعداد و عقل نیز به چشم می‌خورد. این طور

---

۱. آفرینش گرایی (Creationism) نظریه‌ای است که بنیاد گرایان مسیحی در مقابل پیروان نظریه‌ی تحول انواع داروین (The Theory of Evolution) مطرح کردند. آفرینش گرایان معتقدند هر ماده و هر یک از صور مختلف حیات و نیز جهان توسط خداوند از عدم خلق شده و تحول داروینی منشأ تحقق اشیاء نیست. تقابل این دو نظریه چالش‌ها و منازعات فراوانی در غرب ایجاد کرده و حتی منجر به طرح دعاوی حقوقی در دادگاه‌ها شد. به عنوان مثال یک معلم دبیرستانی بانام اسکوپس (John T. Scopes)، در یک دادگاه جنجال برانگیز، در سال ۱۹۲۵ در امریکا به خاطر تدریس نظریه‌ی تحولی داروین به ۱۰۰ دلار جریمه محکوم شد. البته این حکم، توسط دیوان عالی، نقض و از وی رفع اتهام گردید. م

به نظر می‌رسد که مردم تا حدی بسیار زیاد در ارزش‌های خویش متفاوت و نابرابرند. از دیگر سو، هنگامی که به غرب سفر می‌کردم، متوجه شدم که گاه در مورد ظواهر و نمود اشیا دچار اشتباه می‌شوم و به خطا فکر می‌کنم در میانه‌ی صحرای موهاوی دریاچه‌ای می‌بینم. هنگامی که در سن دوازده سالگی با مجموعه وسایل و ادوات خود که به آزمایش‌های شیمی مرتبط بود کار می‌کردم، دریافتم که ارتباط علّی بر هر یک از تجربه‌های صورت گرفته حاکم است. به نظر می‌رسید که هر پدیده‌ای دارای علت است. اما اگر چنین چیزی در مورد عالم طبیعت صحت دارد، آیا در عالم رفتارهای انسانی نیز صادق است؟ آیا کلیه‌ی اعمال و رفتارهای ما انسان‌ها نیز رابطه‌ی علّی و ضروری با حوادث پیشین دارند؟ من در کلاس‌های فیزیک اطمینان یافتم بنیاد ماده را ذراتی کوچک‌تر از اتم تشکیل می‌دهد، در حالی که هیچ کس نتوانسته واقعاً این ذرات را ببیند. آیا ممکن نبود که دانشمندان در باور خود به این هویات دچار اشتباه شده باشند؟ سؤالی که در ذهن من شکل گرفت این بود که چرا، بدون هیچ نقد و اعتراضی، در برابر دانشمندان تسلیم بوده و به سخن آنها گردن می‌نهیم؟ آیا علت این پذیرش آن است که ایشان دارای مدرک دکتری هستند؟ گاهی اوقات من در این که آیا جهان خارجی وجود دارد و یا این که آیا همه‌ی چیزهایی که می‌بینم ساخته و پرداخته‌ی قوه‌ی تخیل و توهم من است، دچار سردرگمی می‌شدم. تحت تأثیر همین دل مشغولی‌ها و دغدغه‌ها بود که اشعار زیر را برای مجله‌ی ادبیات دبیرستان خویش سرودم:

سرگشته و حیرانم من
زانچه آمد و زین پس بیاید
چه کسی گوید، چه کسی داند؟
که چه حق است؟ ز چه روی؟

حقیقت چیست و ما واقعاً چه چیز را می‌توانیم بفهمیم؟ از کجا می‌توان یقین داشت که حقیقت را یافته‌ایم؟ از کجا می‌توان مطمئن بود که می‌توان هر چیزی را فهمید؟ شناخت و معرفت چیست و چرا اهمیت دارد؟ آیا شناخت و معرفت حالتی خاص و منحصر به فرد برای ذهن است یا باوری ساده بیش نیست؟ اگر چیزی را می‌دانیم آیا باید به شناخت خود از آن نیز آگاه باشیم؟

این پرسش‌ها به نظر من چنان پر اهمیت بود که تصمیم گرفتم با هر قیمتی که شده

زندگی خویش را وقف پیگیری حقیقت در این حوزه‌ها و نیز سایر مباحث ماوراء طبیعی نمایم.

این کتاب پژوهشی است پیرامون شناخت و صدق، پیام دعوتی است خطاب به شما، تا به سیر و سفر در معرفت‌شناسی ملحق شوید و از این رهگذر بتوانید از ساختار باورها و اعتقادات خویش آگاه شده و در جستجوی صدق و حقیقت پیش روید. من عمیقاً امیدوارم این کتاب بتواند در توانایی شما، برای گسترش ساختار اعتقادیتان، مؤثر و مفید باشد.

در وهله‌ی نخست، بیایید به بررسی طبیعت و ماهیت انواع مختلف معرفت بپردازیم.

چه چیز را می‌توان شناخت؟

ما واقعاً چه چیز را می‌توانیم بشناسیم؟ چگونه می‌توانیم مطمئن باشیم که حقیقت را یافته‌ایم؟ چگونه می‌توان یقین داشت که همه چیز را می‌دانیم؟ معرفت[1] چیست؟ و وجه تمایز آن از باور[2] کدام است؟ آیا با شناخت هر چیز، باید نسبت به این شناخت نیز آگاه باشیم؟ آیا این امکان وجود دارد که از جهان خارج[3]، شناخت معتبر و موثق پیدا کنیم؟ یا باید به صرف شناخت ظواهر اکتفا کنیم؟

شناخت و انواع آن

نظریه‌ی معرفت یا اپیستمولوژی - که از ریشه‌ی یونانی Episteme یا «شناخت»، و Logos یا «دانش»[4] مأخوذ است و به معنای شناخت‌شناسی می‌باشد - به دنبال تحقیق و بررسی ماهیت معرفت و توجیه باور[5] است.

من نیز همچون بسیاری از فلاسفه بر این باورم که نظریه‌ی معرفت محوری‌ترین و مرکزی‌ترین مباحث فلسفه را تشکیل می‌دهد، چراکه اگر فلسفه جستاری پیرامون حقیقت[6] و

---

1. Knowledge
2. Belief
3. External World
4. Science
5. Justification of Belief
6. Truth

خرد[1] است، باید دانست که چگونه می‌توان به حقیقت دست یافته و باورها را توجیه نمود. باید بدانیم چگونه راست[2] را از دروغ[3] تشخیص داده و میان باورهای موجه[4] و باورهای غیرموجه و بی‌تضمین[5] فرق نهاد.

در فرهنگ انگلیسی آکسفورد واژه‌ی معرفت[6] چنین تعریف شده است: «تشخیص دادن[7]، شناسایی کردن[8]، تمییز دادن[9]، آشناشدن با چیزی[10]، دریافتن[11] یا درک کردن امری به عنوان یک واقعیت[12] یا حقیقت[13]»

این تعریف، خواننده را در حوزه و دامنه‌ای از واژگان، جهت فهم معنای کلمه‌ی مورد نظر قرار می‌دهد، اما این حوزه بسیار وسیع‌تر و فراتر از مفهوم و اصطلاح فلسفی آن است. بنابر این باید برخی از کاربردهای واژه‌ی «معرفت» را مورد توجه قرار داد. به عنوان مثال:

۱) من دوست خویش ژان را می‌شناسم[14].

۲) من می‌دانم چگونه به انگلیسی تکلم نمایم[15].

۳) من می‌دانم واشنگتن دی سی پایتخت ایالات متحده است[16].

سه گزاره‌ی فوق، سه نوع مختلف از معرفت و شناخت را به تصویر می‌کشاند: معرفت از

---

1. Wisdom
2. The True
3. The False
4. Justified Beliefe
5. Unwarranted Beliefs
6. Know
7. To Recognize
8. To Identify
9. To Distinguish
10. To Be Acquainted With
11. To Apprehend
12. Fact
13. Truth
14. I know my friend John very well
15. I know how to speak English
16. I know that Washington, D. C., is the capital of Usa

راه آشنایی[1]، معرفت از راه مهارت[2]، معرفت توصیفی[3] یا گزاره‌ای[4]. توضیح هر یک از این سه کاربرد عبارت است از:

۱. معرفت از راه آشنایی:

هنگامی که گفته می‌شود: شخص S، شیء یا کسی به نام X را می‌شناسد، X در این عبارت مفعول بی‌واسطه است. در چنین مواردی یک تجربه‌ی شخصی و مستقیم با اشیایی که در این عالم، و در افکار و احساسات ما، وجود دارد صورت گرفته است. من دوست خود رابرت را می‌شناسم[5]. من شیکاگو را می‌شناسم[6] (یعنی بدان آشنا هستم). من پاسخ این سؤال را می‌دانم[7]. ما به سردردهایمان، نقاط قوت و ضعفمان، بدن‌هایمان و تجربه‌های حسی‌مان علم و معرفت داریم. به عنوان مثال، من به صفحه‌ی سفید رایانه‌ای که در برابر من هویداست علم دارم. همچنین ما آشنایی مستقیم به حالات درونی خویش از قبیل عشق، نفرت، تمایل، امید، حالات و خصوصیات حافظه، باورها و تردیدها داریم. یکی از برداشت‌های صورت گرفته از «معرفت از راه آشنایی» را گاهی معرفت عینی[8] می‌نامند. در این تعبیر، متعلق معرفت یک گزاره نیست، بلکه امر عینی یا شیئی معین است. معرفت‌های حسی[9] اغلب از این نوعند: همچون هنگامی که لکه‌ی آبی رنگی را پیش روی خویش مشاهده می‌کنیم یا صدایی را می‌شنویم. حیوانات و کودکان خردسال که از شناخت گزاره‌ای بی‌بهره‌اند، از این نوع باور و معرفت برخوردارند.

۲. شناخت مهارتی[10]:

(که گاهی معرفت از راه تبحر[11] نامیده می‌شود): هنگامی است که گفته می‌شود شخص S

---

1. Knowledge by Acquintance
2. Competence Knowledge
3. Descriptive Knowledge
4. Propositional Knowledge
5. I know my friend Robert
6. I know Chicago
7. I know the answer to that question
8. Objectional knowledge
9. Perceptual Knowledge
10. Competence Knowledge
11. Skill Knowlege

می‌داند چگونه D را (در این عبارت D جایگزین یک مصدر است). این قسم را دانستن اینکه چگونه[1] نامند. شما می‌دانید چگونه سخن گفتن به زبان انگلیسی را[2]. شما می‌دانید چگونه گشت و گذار کردن در اطراف محوطه‌ی دانشگاه و یا حداقل اتاق خویش را، البته هنگامی که خیلی ازدحام وجود نداشته باشد. شما ممکن است بدانید چگونه دوچرخه برانید یا یک اتومبیل را هدایت کنید و یا از یک رایانه استفاده نمایید و یا به خوبی زبان مادری خود به یک زبان بیگانه تکلم نمایید، و یا پیانو بنوازید یا شنا کنید. معرفت مهارتی مستلزم توانایی برای مهارت ورزی بوده و هم ممکن است آگاهانه انجام شود و هم ناآگاهانه. شما ممکن است شاهکاری ارزشمند را انجام دهید اما نتوانید به دیگران توضیح دهید که چگونه آن را به انجام رسانیده‌اید. در آخرین فصل این کتاب مروری بر این نوع معرفت خواهیم داشت.

۳. معرفت گزاره‌ای (یا معرفت توصیفی):

هنگامی که شخص S می‌داند که P (P نمادی است از یک گفته و یا گزاره). گزاره‌ها دارای ارزش صدق[3] هستند یعنی یا صادق هستند و یا کاذب. گزاره‌ها موضوع و متعلق این قسم از معرفت هستند. هنگامی که مدعی جمله‌ای چون P می‌شویم، در واقع ادعا داریم که P صادق است. نمونه‌هایی از کاربرد معرفت گزاره‌ای عبارت است از: «من می‌دانم که خورشید فردا طلوع خواهد کرد»، «من می‌دانم که ساکرامنتو[4] مرکز ایالت کالیفورنیاست»، «من می‌دانم که دارای یک ذهن هستم» و «من می‌دانم که کلمب، در سال ۱۴۹۲ ، امریکا را کشف کرد».

بسیاری از فیلسوفان معتقدند تنها موجودات هوشمند همچون انسان‌ها و شاید برخی نخستیان به کمال رسیده[5] و وال سان‌ها[6] (مانند دولفین و خوکوال[7]) می‌توانند از چنین معرفتی برخوردار باشند. این سؤال مهم و جالب وجود دارد که آیا هر معرفت گزاره‌ای بر معرفتی از راه آشنایی بنیاد نهاده شده است. کسانی که چنین ارتباطی را میان آن دو حوزه‌ی

---

1. Know - How
2. You know how to speak English
3. Truth value
4. Sacramento
5. Adult Primates
6. Cetaceans
7. Porpoise

معرفتی قائل شده‌اند، معرفت حسی را الگو قرار داده‌اند. دانستن آن که درخت پیش روی من سبز است مستلزم برخورداری از تجربه‌ی خصوصیات «سبز» و «درخت» است. آنان که چنین وابستگی میان آن دو حوزه‌ی معرفتی را منکرند ساختار ذهنی ما انسان‌ها را این گونه تشریح می‌کنند که به گونه‌ای است که می‌توان به گزاره‌هایی کلی شناخت (یا باور موجه) داشت، بدون آنکه این شناخت مبتنی بر تجربه باشد. نمونه‌ای از این گزاره‌ها عبارتند از: «هر پدیده علتی دارد»، «هر پدیده‌ای در زمانی روی می‌دهد» و «یک تناقض نمی‌تواند صادق باشد».

در مورد این سه نوع معرفت به طرح مباحثی افزون‌تر نیاز است، اما من معتقدم نقطه‌ی آغازین این مباحث تفاوت‌ها و تمایزهای اساسی آنهاست. معرفت‌شناسی اصولاً توجه به معرفت گزاره‌ای دارد و در فصل‌های بعدی کتاب، همین نوع معرفت است که مورد بررسی و مطالعه قرار می‌گیرد. تمایز میان این سه نوع معرفت تنها فایده‌ای که دارد عبارت است از تعیین حوزه و محل بحث و کانون توجه ما در نظریه‌ی معرفت.

دانش معرفت‌شناسی به دنبال روشن اندیشی پیرامون پرسش‌های زیر است:

۱. معرفت چیست؟ ویژگی‌های ذاتی و اصلی آن کدامست؟ شرایط لازم و کافی آن چیست؟

۲. صدق چیست؟ از آنجا که صدق مقصود و منظور فرایند شناختاری[1] است، این مفهوم بنیادی را چگونه می‌توان تعریف نمود؟

۳. آیا می‌توان هر چیزی را شناخت؟ یا نسبت به برخی موضوعات مهم زندگی محکوم به جهل و نادانی هستیم؟

۴. چگونه می‌توان به معرفت دست یافت؟ آیا حصول معرفت تنها از طریق حس امکان‌پذیر است یا تعقل و خردورزی یا هر دو؟

معرفت چیست؟

آیا می‌توان متعلق معرفت را کاذب دانست؟ به این دو گزاره توجه کنید: «مردم در قرون وسطی به خطا زمین را مسطح می‌دانستند»، «من تصویب بیانیه‌ی استقلال امریکا را به تاریخ ۱۹۴۵ می‌دانستم ولی چنین نبود»، «من شیکاگو را پایتخت ایالات متحده می‌دانستم ولی اکنون می‌دانم که پایتخت ایالات متحده واشنگتن دی‌سی است».

---

1. Cognitive Process

آیا به نظر شما چنین جملاتی عجیب به نظر نمی‌رسد؟ به طور طبیعی هنگامی که ما واژه‌ی «دانستن» یا «معرفت» را به کار می‌بریم، مدعی صدق اظهار خویش هستیم. عباراتی چون «من پاسخ آن سؤال را می‌دانم» یا «من می‌دانم که آغازگر جنگ دوم جهانی آلمان بود نه انگلستان» گویای آن است که ما، در مورد «آن سؤال» یا عامل جنگ جهانی دوم، به صدق و حقیقت دستیابی داریم.

تئوری‌های صدق

پونتیوس پیلاتس[1] قبل از آن که عیسی مسیح را حکم به صلیب دهد از او پرسید: «راستی چیست؟» (انجیل یوحنا ۱۸:۳۸)

صدق (راستی) چیست؟ ادیانی همچون مسیحیت، یهودیت، هندوئیزم، بودیسم و اسلام را ادعا بر صدق و راستی است. مکاتبی چون اختیارگروی[2]، مارکسیسم، لیبرال دموکراسی، سوسیالیسم و فاشیسم نیز همگی مدعی صدق و راستی اندیشه‌های خویش، پیرامون آیین حکومت و حکمرانی در اجتماع، هستند. پیروان مکتب فروید، رهروان مکتب یونگ، رفتار گرایان و اگزیستانسیالیست‌ها بر سر آنکه کدام نظریه، پیرامون طبیعت انسانی، صادق است دست به کار چالش و منازعه دارند. آیا نظریات مطرح در علوم تجربی، پیرامون طبیعت انسان و به طور کلی جهان، بر کرسی صدق و راستی یا منزلتی قریب بدان سوارند یا حوزه‌های دیگری چون هنر، ادبیات و دین، در وصول به این مقصود، دست یافتنی ترند؟ اساساً مراد از صدق چیست؟

در خلال مباحث این کتاب به انگاره‌ی صدق رهنمون خواهیم گشت. پیش از این اشارت رفت که صدق از جمله شرایط معرفت بوده مطلوب فرایند شناخت است. اینک به اختصار از منظری فلسفی به بررسی مفهوم صدق می‌پردازیم.

در این ارتباط سه تئوری اصلی در تاریخ فلسفه به چشم می‌خورد: تئوری مطابقت[3]، تئوری سازگاری (انسجام)[4] و تئوری عمل گرا[5]. امروزه هر یک از این نظریات برای خود هواداران دارد. ما به بحث از این نظریات می‌نشینیم.

1. Pontius Pilate
2. Libertarianism
3. The Correspondene Theory
4. The Coherence Theory
5. Pragmatic Theory

تئوری مطابقت صدق

بنابر این نظریه، صدق عبارت است از ارتباط میان گزاره (یا جمله) و واقعیت‌ها یا سلسله‌ای از امور و رویدادها که آن گزاره را اثبات[1] یا تأیید[2] می‌نماید. یک اعتقاد در صورتی متصف به صدق می‌گردد که متضمن گزاره‌ای مطابق با واقع باشد. این تفسیر از صدق شاید کهن‌ترین نظریات کلی صدق بوده و قدمت آن حداقل به افلاطون برسد. وی می‌نویسد:

> [جمله‌ی] صادق بیان وقایع است همان گونه که هستند... و [جمله‌ی] کاذب بیان امور است غیر از آنچه هستند... به عبارتی، جمله‌ی کاذب از اموری سخن می‌گوید که آنچنان که به نظر می‌رسند نیستند.[3]

ارسطو در اصلاح تعریف افلاطون می‌گوید:

> کذب عبارت است از اظهار نبود آنچه هست و یا اظهار هستی آنچه نیست در صورتی که صدق عبارت است از اظهار هستی آنچه هست و نبود آنچه نیست. بنابراین هرکس اظهار کند چیزی هست و یا چیزی وجود ندارد در ادعای خویش یا صادق است یا کاذب.[4]

تئوری مطابقت صدق، بر این شهود متعارف[5] ما که صدق مبتنی بر امری عینی (یا مستقل از ذهن) در جهان است حاکم می‌باشد و صدق ناشی از آن امر عینی است. منشأ صدق هیچ باوری توهم یا تصور صرف نیست بلکه صدق هر باور، شالوده‌ای عینی در عالم واقع دارد. لودویگ ویتگنشتاین می‌گوید:

> هر گزاره تصویری از واقعیت است. هر گزاره الگویی از واقعیت است آنچنان که ما آن را تصور می‌کنیم.[6]

گزاره‌های زیر را ملاحظه کنید:

۱) کتاب روی میز است.

---

1. Verify
2. Confirm
3. Plato, Sophist, 263 ترجمه‌ی نویسنده
4. Aristotle, Metaphysics, 4: 1, 1011
5. Common - sense intuition
6. Ludwig Wittgenstein, Tractatus Logico - Philosophicus (London:Routledge & kegan paul, 1921), 4.01.

۲) رنگ‌های پرچم امریکا قرمز، سفید و آبی هستند.
۳) ... دین برحق است (جای خالی را با نام دلخواه خویش پر کنید).
۴) هیچ کس نباید موجب درد و رنج بی‌دلیل و غیر ضروری شود.
۵) قانون جاذبه قانونی صادق است.

مطابق با فهم متعارف یا نظریه‌ی تصویری زبان[1] هنگامی در مورد گزاره‌ی «کتاب روی میز است» حکم به صدق می‌کنیم که بدانیم کتاب روی میز است و هنگامی حکم به کذب آن می‌کنیم که واقعاً کتاب روی میز نباشد. برای آزمون صدق این گزاره می‌توان از مشاهده استفاده کرد. به همین سان برای ادعای صورت گرفته در گزاره‌ی شماره‌ی ۲ در مورد رنگ‌های پرچم امریکا می‌توان به مشاهده و بینایی توسل جست. در مورد گزاره‌ی شماره ۳ هنگامی می‌توان به صدق آن دین، به عنوان یک کل، حکم نمود که تمامی اظهارات صورت گرفته در آن دین صادق باشد. به نظر می‌رسد براساس نظریه‌ی تصویری زبان نمی‌توان به مورد صدق و کذب عبارت توصیه‌ای و کلی شماره ۴ «هیچ کس نباید موجب درد و رنج بی‌دلیل و غیرضروری شود»، داوری نمود و تحلیل این گزاره با شیوه‌ی مطابقت آسان نیست. گزاره‌ی شماره‌ی پنج، «قانون جاذبه، قانونی صادق است، نیز همچون گزاره‌ی شماره‌ی ۴ نمی‌تواند با نظریه‌ی تصویری زبان سازگار گردد. اما این امکان وجود دارد که قرائتی عام‌تر از تئوری مطابقت ارائه گردد (به مباحث ذیل بنگرید).

صدق تنها به گزاره‌ها استناد پیدا می‌کند نه واقعیات. عبارت «این‌ها واقعیاتی صادق هستند» که گاهی در محاکم قضایی به گوش می‌خورد، به نحو صحیحی به کار نرفته است. چرا که واقعیات را نمی‌توان به صدق یا کذب متصف نمود، بلکه واقعیات صرفاً متحقق‌اند. صدق و کذب، صفات گزاره‌ها هستند. ممکن است پرسیده شود گزاره[2] چیست؟ به نظر می‌رسد گزاره عبارت است از معنای یک جمله. به عنوان مثال دو جمله «چالاک سبکبال یک اسب خوب است» و «چالاک سبکبال یک نَوَند خوب است» یک گزاره را بیان می‌کند زیرا واژه‌ی «نوند» با کلمه‌ی «اسب» هم معنا و مترادف است. همچنین جملات "Es ist heist"، "Il fait chand"، "Det er warm"، "It is warm" و «هوا گرم است»

1. Picture Theory
2. Proposition

همگی بیان کننده‌ی یک گزاره‌ی واحد هستند، اگر چه هر یک از آنها جمله‌ای است مربوط به یکی از پنج زبان (آلمانی، فرانسوی، دانمارکی، انگلیسی و فارسی). ما از گزاره‌ها به عنوان حامل صدق[1] ذکر سخن به میان می‌آوریم، زیرا هر گزاره یا صادق است و یا کاذب. هر گزاره اظهار یک صدق را در تقدیر دارد. با این ویژگی است که گزاره‌ها از جملات پرسشی و امری که هیچ اظهار و ادعایی در آنها صورت نمی‌گیرد (جز انشای پرسش یا امر) متمایز می‌گردند. عبارت‌های زیر را مقایسه کنید:

کتاب روی میز است.

آیا کتاب روی میز است؟

آن کتاب را روی میز بگذار!

در تعریفی که ابتدای این بحث از صدق صورت گرفت قید «واقعیت‌ها» (یا سلسله‌ای از امور و رویدادها) به آنچه واقعیت دارد اشاره می‌کند: کتاب روی میز، پرچمی با سه رنگ، رقم سیارات در منظومه‌ی شمسی. برای تحقق واقعیات، نیازی به درک و فهم آنها توسط ما نیست. به عنوان مثال ممکن است ما شناختی نسبت به واقعیت مبدأ و منشأ عالم نداشته باشیم و در عین حال عالم دارای مبدأ و منشأ بوده و بدان منتسب باشد، خواه کسی از این واقعیت مطلع باشد یا نه. ما ممکن است نسبت به وجود خداوند عالم نباشیم، اما در این زمینه فقط یک واقعیت وجود دارد، و آن واقعیت یا این است که خدا وجود دارد یا این است که خدا وجود ندارد، نه هر دو. قید «تطابق و انطباق» در تعریف صدق، دشوارترین قید به نظر می‌رسد. آیا مراد از این تطابق، این همانی است یا شباهتی نزدیک یا صرفاً یک پیوند و ارتباط کلی و تقریبی؟ گزاره‌ی «بوقلمون در اجاق است» نمادی است از این واقعیت که بوقلمون در اجاق است. گزاره، برخلاف بوقلمون، امری قابل توزین، رؤیت، خوردن یا چشیدن نیست. آیا هر یک از اجزای یک جمله باید با شیئی از واقعیات این عالم تطابق داشته باشد؟ همان طور که قبلاً اشاره شد ویتگنشتاین یک جمله‌ی صادق را به مثابه تصویری دقیق از واقعیات عالم می‌دانست، ولی علیرغم آن که تصویر ذهنی من از پرچم امریکا شبیه پرچم واقعی است، جمله‌ی «رنگ‌های پرچم امریکا قرمز، سفید و آبی هستند» نه مشابهتی با پرچم دارد و نه دارای رنگ است. هیچ کس تا به حال نتوانسته است در تبیین تطابق یک به یک میان عناصر

---

1. Bearer of Truth

گزاره‌ها و سلسله‌ی واقعیاتی که مطابق آن گزاره‌ها هستند توفیقی به دست آورد. اما تفسیر لغوی و تحت‌اللفظی مطابقت هم ضرورتی ندارد.

قرائت‌های معاصر و جدید از نظریه‌ی مطابقت در پی آن است که ابهام موجود در مفهوم تطابق را، با محدود ساختن تعریف مطابقت به یک قاعده‌ی ساده‌ی منطقی همچون نمونه‌ی زیر، برطرف سازد:

گزاره‌ی P صادق است اگر و تنها اگر P.

در صورتی که تمایل ندارید از تعبیر «گزاره» استفاده نمایید می‌توان گفت:

جمله‌ی S در زبان L صادق است اگر و تنها اگر S.

به عنوان مثال، جمله‌ی Snow is white در زبان انگلیسی تنها در صورتی صادق است که برف سفید باشد.[1]

چه بسا از نقطه نظر تئوری مطابقت، بهترین راه برای ملاحظه‌ی باورها (به عنوان حامل گزاره‌ها) و نیز گزاره‌ها، نگاه به آنها به عنوان نقشه باشد. باورها و گزاره‌ها، عقود و قراردادهایی هستند که روابط با واقعیات را تشکیل می‌دهند. باورهای ما بسان نقشه‌هایی هستند که ما با استفاده از آنها مسیر خویش را در زندگی پیدا می‌کنیم. باورهای صادق ما را به سر منزل مقصود می‌رساند، اما باورها کاذب نه تنها ما را به مقصود نمی‌رساند، بلکه موجب گمراهی می‌گردد. یا به عبارت دیگر می‌توان به تعریف ساده‌ی ارسطو که پیش از این بدان اشارت رفت تمسک نمود که:

> کذب عبارت است از اظهار نبود آنچه هست و یا اظهار هستی آنچه نیست. اما صدق عبارت است از اظهار آنچه هست و نبود آنچه نیست. بنابراین هر کس اظهار کند چیزی هست، و یا چیزی وجود ندارد، در ادعای خویش یا صادق است یا کاذب.

به این ترتیب گزاره‌ی شماره‌ی ۴ ، یعنی «هیچ کس نباید موجب درد و رنج بی‌دلیل و غیرضروری شود»، به شرطی صادق است که از نظر اخلاقی فراهم آوردن موجبات آزار و رنجش بی‌دلیل امری ناصواب باشد و گزاره‌ی شماره‌ی ۵ ، «قانون جاذبه، قانونی معتبر و صادق است»، در صورتی صادق است که همواره هر شیئی با شتابی معین و متناسب سقوط نماید و در غیر این صورت کاذب است.

---

۱. این قرائت از تئوری مطابقت نخستین بار توسط آلفرد تارسکی ارائه گردید و معمولاً از آن تحت عنوان تئوری معنایی صدق (The Semantic Theory of Truth) یاد می‌شود.

نظریه‌ی سازگاری صدق

براساس این نظریه، نسبت دادن صدق به یک گزاره یا باور به معنای اظهار سازگاری آن با ساختاری نظام‌مند از دیگر گزاره‌ها یا باورهاست. صدق یک گزاره مرهون آن است که آن گزاره، به صورتی موجه، جزئی از پیکره‌ای باشد که اجزای آن با ضرورتی به یکدیگر پیوند خورده باشند. صدق عبارت است از یک کل که اجزای آن، به شکلی موزون و هماهنگ، به هم پیوسته‌اند.

این نظریه اغلب با فرضی ملازم و همراه می‌گردد که اصل روابط درونی[1] را به بار می‌آورد. بنابر این اصل، هر جزیی از یک ساختار با هر یک از اجزای دیگر آن ملازمه‌ای ضروری دارد. به این ترتیب آزمون صدق در مورد هر گزاره را بررسی سازگاری با سایر اجزای (شناخته شده‌ی) آن ساختار تشکیل می‌دهد. نمونه‌ای از این اصل در انواع روابط درونی موجود میان اجزای ساختارهای ریاضی و منطقی به تصویر کشیده شده است. این در حالی است که هواداران نظریه‌ی سازگاری مدعی هستند که این علوم الگوی تمام عیار واقعیت هستند. چنان که جی. دبلیو. هگل می‌گوید: «هر واقعیت، امری معقول است چنان که هر امر معقول، واقعیت دارد.»[2]

جنبه‌ای دیگر از نظریات سازگاری، اصل ذومراتب بودن صدق[3] است. اگر بپذیریم که اساساً صدق عبارت است از یک کل، هر یک از اجزای این کل، یک صدق کامل نیست، بلکه صرفاً دارای صدق متنی (زمینه‌ای[4]) یا به عبارتی مرتبه‌ای از صدق است. ما موجودات محدود نمی‌توانیم تمام صدق را بشناسیم بلکه تنها شناخت بخش و پاره‌ای از صدق برای ما امکان‌پذیر است. در میان مجموعه‌های متعددی از باورها، برخی سازگارتر از سایرین هستند ولی هیچ کس صاحب مجموعه‌ی باورهایی که دارای سازگاری تام باشد نیست. به یک معنا، تمامی باورهای ما کاذب‌اند چرا که هنگامی به صدق دست پیدا می‌کنیم که با شناخت تک تک اجزا و روابط متقابل آنها، صدق را به عنوان یک کل بشناسیم. روش دیالکتیک هگل

---

1. The Doctrine of Internal Relations
2. The Real is the rational and the rational is the real
3. The Doctrine of the Degrees of Truth
4. Contextually True

یکی از برآمدهای چنین اصلی است. بنا به اعتقاد هگل، طریق صدق در جهان آن است که به اجزای معین یک مجموعه به عنوان بخش‌های یک فرایند دیالکتیک نگریست و آنها را از منظری غایت شناسانه، و با توجه به ثمره‌ی نهایی، مورد تفسیر قرار داد. صدق هر مرحله و مقطع از تاریخ صرفاً صدقی نسبی است که مستلزم یک صدق متضاد بوده و معنای خویش را در صدق مطلق می‌یابد. صدق مطلق، تمامی صدق‌های نسبی را در خویش مندرج می‌سازد.

سورن کی یرکگار[1] این مطلب را خاطر نشان ساخته است که ساختاری سازگار، مشابه آنچه هگل تبیین کرده است، به خوبی برازنده‌ی خداوند است که می‌تواند به کل جهان از افقی ماوراء زمان (Sub specie aeternitates) بنگرد. در صورتی که چنین ساختاری برای افراد بشر، که دارای حیاتی مقرون با علوم جزیی و شناخت محدود هستند، بی‌فایده است. البته این احتمال وجود دارد که یک نظام کلی از اشیا به عنوان صدق تام وجود داشته باشد اما ادعای تقرب به چنین ساختاری برای ما امری فرضی و موهوم است.

مخالفان، و ناقدان نظریه‌ی سازگاری، اشاره کرده‌اند که می‌توان دو ساختار یافت که هر یک از آنها از سازگاری درونی برخوردار است اما با یکدیگر مغایر و ناهمسازند. همچنین داستان‌های افسانه‌ای و نیز دروغ‌های فاحشی را می‌توان یافت که از سازگاری و تأیید متقابل برخوردارند. به نظر می‌رسد این واقعیت، نظریه‌ی سازگاری را، به عنوان تعریفی برای صدق، تضعیف می‌کند. آنها نشان می‌دهند که سازگاری، و توافق میان گزاره‌ها، شرط لازم برای صدق گزاره‌های مورد نظر هست ولی شرط کافی نیست. گزاره‌ها باید به نحوی با واقعیات تطابق داشته باشند.

به نظر می‌رسد هنگامی که می‌پرسیم «آیا نظریه‌ی سازگاری صادق است؟ به دنبال پاسخی از نظرگاه مطابقت کلی هستیم نه سازگاری. این سخن به معنای نفی کلی ملاک سازگاری نیست، زیرا همچنان که در فصل هفتم بحث خواهیم کرد، این ملاک با توجیه[2] مرتبط است.

---

1. Soren Kierkegaard
2. Justification

نظریه‌ی عمل گرای صدق[1]

این نظریه مطابق تبیین ویلیام جیمز، صدق یک باور را در گرو سود و صلاح آن می‌داند. «تنها چیزی صادق است که در نحوه‌ی رفتار ما، در هر رسم و سبک رایج و نیز درازمدت و طی تمام مسیر، سودمند باشد»[2].

به نظر می‌رسد صدق با توفیق عملی هم معنا و مترادف است. صدق همسو و همساز با عمل بوده و وصول به اهداف مربوط به آینده را نشانه رفته است. «به فرض هم یک تصور یا عقیده صحیح باشد، چه تفاوت مشخصی در اثر صحیح بودن آن در زندگی واقعی شخص پیدا می‌شود؟ ... خلاصه اینکه ارزش نقدی حقیقت از لحاظ تجربی چیست؟»

جیمز از این مفهوم برای توجیه آن دسته از اعتقادات دینی که دلایل موجود در اثبات آنها کافی نیست بهره‌برداری نمود. طبیعت ما از میلی ارادی برای انتخاب و گزینش باور به خدا، یا به هر چیز دیگری که ما را ارضا می‌کند، برخوردار است. ممکن است یک دین برای شما صادق باشد اما دینی مغایر با آن برای من صادق باشد. به این ترتیب نظریه‌ی عمل گروی، یکی از شکل‌های نسبیت معرفتی[3] است که به عنوان رقیبی همیشگی برای دو نظریه‌ی مطابقت و سازگاری، هرگونه واقعیت عینی و مستقل از منافع و مصالح را انکار می‌نماید. بعداً در همین فصل، تبیین و تفسیری معاصر از این نظریه را در اثر ریچارد رورتی[4]، که معتقد است صدق آن است که بتوان از آن در برابر همگان دفاع نمود، به بررسی خواهیم نشست.

برتراند راسل در مباحث خویش با نظریه‌ی عمل گرای صدق، مخالفت نموده و توفیق عملی را، به عنوان ملاکی برای صدق، مورد تردید دانسته است. با پذیرش چنین ملاکی، باید نازیسم را - در صورتی که می‌توانست آلمان را در جنگ دوم جهانی به پیروزی نائل گرداند - محق دانست. قید «در درازمدت و طی تمام مسیر»، که جیمز تعریف صدق را بدان مشروط ساخته است، بسیار مهم به نظر می‌رسد، زیرا هرگز نمی‌توانیم دریابیم اعتقاداتمان (مقرون با توفیق و در نتیجه) صادق هست یا نه. به عنوان مثال، تا تمام مسیر تاریخ را به انتها نرسانیم،

---

1. The pragmatic Theory of Truth
2. Willim James, *Essays in pragmatism* (New York: Hafner PublishingCo, 1948), 170
3. Cognitive Relativism
4. Richard Rorty

نمی‌توانیم دریابیم این اعتقاد که عشق بهتر از نفرت است صادق است. همچنین مادامی که بررسی جامعی در مورد گزاره‌های تحلیلی صورت نداده‌ایم، نمی‌توانیم به صدق آنها پی ببریم.

از طرف دیگر، اعتقادات غلط و نادرستی همچون باور قرون وسطائیان به عناصر اربعه‌ی ارسطویی (برودت، حرارت، رطوبت و یبوست)، به دلیل به بار آوردن نتایجی موفقیت‌آمیز، باید صادق تلقی شود. چنین باوری باید بیش از دو هزار سال برای میلیون‌ها نفر صادق بوده باشد تا نهایتاً شخصی به نام جان دالتون[1] کذب قطعی آن را نشان دهد.

حتی اگر بخواهیم واژه‌ی صادق را در معنایی که عمل گرایان بیان می‌کنند به کار بریم، همچنان نیاز خواهیم داشت تا آن را از نوعی صدق که دارای عینیت بیشتری است متمایز سازیم. مثلاً فرض کنید شخصی به نام جیم بی هیچ دلیلی معتقد است باهوش‌ترین مردم و یک نابغه است. فرض کنید همسر و دوستان او نیز، از باب شوخی و مزاح، تظاهر می‌کنند این اعتقاد او صحیح است. اگرچه جیم نمی‌داند که از بهره‌ی هوشی معمولی و متوسطی برخوردار است اما باور به نبوغ و هوش فراوان به زندگی او معنا بخشیده است و از آنجایی که او انسانی برخوردار از اعتماد به نفس است، رفتارها و سلوک عملی خود را همواره با موفقیت و در سطح دلخواه به انجام می‌رساند. لذا او خوشحال و راضی است. در چنین وضعیتی، از دیدگاه نظریه‌ی عمل گرای صدق، جیم دارای یک باور صادق است اما ما نوعی سوء ارتباط میان باور او و واقعیات درمی‌یابیم. علیرغم آن که وی با دید عمل گرایانه از باوری موفقیت‌آمیز برخوردار است، اما، با نگرش به واقعیات، در حقیقت دارای باوری صادق نیست. یا فرض کنید فردی به نام کریستی به طالع بینی اعتقاد دارد. از آنجا که پیشگویی‌ها در طالع بینی، کلی و عام هستند، او همواره در مراجعه به مکتوبات طالع بینی روزانه می‌تواند به مطالبی مفید دست یابد. به این ترتیب طالع بینی به زندگی او معنا می‌بخشد و او همواره درست عمل می‌کند. زندگی او بدون ایمان به طالع بینی ناراحت کننده و مصیبت بار خواهد بود. حتی اگر به خاطر چنین اعتقاداتی از زندگی بهتری برخوردار باشد، اما از دید کسانی (همچون من)، که طالع بینی را نوعی جهان بینی غلط و کاذب می‌دانند، نمی‌توان پذیرفت که باور کریستی صادق باشد. شاید لازم باشد صدق عمل گرایانه را از صدق تطابق گرایانه یا سازگارگرایانه متمایز ساخت. هنگامی که کسی

---

۱. John Dalton شیمی دان و فیزیک دان انگلیسی که به خاطر تحول و گسترش نظریه‌ی اتمی ماده، پدر علم فیزیک جدید به شمار می‌رود. م

اظهار می‌کند «این مطلب اگرچه ممکن است برای شما صادق نباشد، ولی برای من صادق است» ممکن است نگرش به صدق نگرشی عمل گرایانه باشد.

ظاهراً برداشت‌های عمل گرایانه از صدق آن را به عنوان امری تفسیر می‌کند که از چنین ویژگی‌هایی برخوردار است:

۱) آنچه فاعل شناسایی به صدق آن باور دارد (این حکم براساس ملاک مطابقت صورت گرفته است). یا

۲) آنچه فاعل شناسایی در اعتقاد بدان موجه تلقی می‌شود.

در این تفسیر، صدق (۱) به باور و (۲) به توجیه تحویل می‌گردد، اما با این وجود به مفهومی احتیاج داریم که یا به واقعیات اشاره نماید و یا نشان دهد که اشیا مستقل از باورها یا توجیهات ما وجود دارند. نیز به نظر می‌رسد نظریه‌ی عمل‌گرا فارغ از خصوصیت مهم مفهوم صدق، یعنی عینیت یا استقلال از ذهن، است.

در این مرحله باید میان عاملی که موجب صدق یک گزاره می‌شود و روش تشخیص صدق آن گزاره فرق نهاد. از این دو مورد، اولی مفهوم معناشناختی - مابعدالطبیعی است که با نحوه‌ی تعریف یا توصیف مفهوم «صدق» ارتباط پیدا می‌کند، حال آنکه دومی مفهوم معرفت شناختی است که با تبیین دلیل، توجیه باورها و مواردی از این قبیل ربط می‌یابد. برخی فیلسوفان این دو مفهوم را با یکدیگر خلط می‌کنند. فیلسوف عمل گرا، ریچارد رورتی، می‌گوید: «صدق» تقریباً از چنین معنایی برخوردار است: «(صدق عبارت است از) آنچه که می‌توان در برابر همگان از آن دفاع نمود ... آنچه که با اظهار آن می‌توان از هم قطاران و رقیبان در بحث خلاصی جست»، وی در ادامه خاطر نشان می‌سازد که «مرز میان توجیه یک باور و صدق آن، بسیار باریک است»، و تعاریف جایگزین برای صدق عبارتند از: «آنچه باور داشتنش برای ما بهتر است» و «توان اظهار یک مدعای تضمین شده[1 و 2]». هیلاری پاتنم

---

1. Warranted assertibility
2. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, NJ: Princeton University press, 1979), 176, 308.

وی از مفهوم سمانتیکی / متافیزیکی صدق به عنوان بازنمایی و تصویرگری (Representation) تعبیر نموده و با این سخنان آن را مورد مخالفت قرار می‌دهد: هدف از چنین تفسیر و تبیین [باز نمایانه] آن است ☜

نیز به نحوی همسان از «واقع گرایی درونی[1]» ذکر سخن به میان می‌آورد که به عنوان خصیصه‌ی صدق عبارت است از موجه بودن ما در باورهایمان.

اما خلط میان صدق و توجیه، نادرست به نظر می‌رسد. قبل از هر چیز، به نظر می‌رسد تعریف رورتی، خود را نقض می‌کند. من خود فکر نمی‌کنم که وی توانسته باشد در برابر همه‌ی منتقدان از آن تعریف دفاع نماید. به همین دلیل است که صدق این تعریف مستلزم کذب آن است.

الف) صدق (طبق تعریف) = «آنچه شخص بتواند از آن در برابر همگان دفاع نماید»

ب) رورتی نتوانسته به صورتی قابل قبول از «الف» در برابر بسیاری منتقدان، از جمله خود من، دفاع نماید. اگر شما بر اینکه رورتی توانسته از «الف» در برابر همه‌ی ناقدان دفاع نماید، گرچه تشخیص این توانایی میسر نگردد، پافشاری نمایید، در واقع از جمله‌ی کسانی هستید که به ملاک عینی برای صدق معتقدند و ادعایشان آن است که یک مطلب می‌تواند صادق باشد هر چند کسی نتواند صدق آن را تشخیص دهد. اگر چنین باشد باز هم تعریف رورتی از صدق، صحیح نیست.

چرا نتوان به مدعای رورتی مبنی بر اینکه صدق «عبارت است از آنچه با اظهارش می‌توان از خصم و رقیب خلاصی یافت» چنین پاسخ داد که «رورتی نمی‌تواند با اظهار چنین

☞

که صدق را چیزی بیش از آنچه دیویی Dewey «توان اظهار یک مدعای تضمین شده» و نیز چیزی بیش از آنچه با اظهارش از خصم و رقیب رهایی می‌یابیم (Ceteris Paribus) قلمداد نماییم. اگر چنین تبیینی، به نحو وجود شناسانه صورت گیرد، نوعاً به شکل توصیفی مجدد از موضوع شناسایی درمی‌آید تا فاصله‌ی میان موضوع شناسایی و فاعل شناسایی را پر نماید. گزینش یکی از این رویکردها در بحث صدق در واقع عبارت است از دست به کار شدن برای انتخاب «آنچه اعتقاد بدان برای ما بهتر است» یا «ارتباط با واقعیت» به عنوان تبیینی از صدق (۱۷۶). اصطلاح به کار رفته توسط دیویی (Waranted assertibility) حاکی از خصوصیتی است که اظهار کننده‌ی یک سخن را در متن مربوط به یک جامعه‌ی مفروض، موجه می‌سازد. متن وابسته به یک جامعه (The Social Context) [که متناسب با هر جامعه متفاوت است. م] به جای یک بینش و دید ثابت و جاودان، برای تبیین توجیه متناسب‌تر بوده و در وصول به معنای صدق از قرابت بیشتری برخوردار است. در این رابطه بنگرید:

Hilary Putnam, *Meaning and the Moral Sciences* (London: Routledge & kegan Paul, 1978)

و نیز:

Reason, Truth and History (Cambridge University Press, 1981)

1. Internal Realism

تعریفی از من به عنوان یکی از منتقدان و رقبای خویش خلاصی یابد»؟

همچنین می‌توان نشان داد که تعریف دوم رورتی از صدق: «آنچه باور داشتنش برای ما بهتر است» نیز از این اشکال برخوردار است که خود را نقض می‌کند.

ج) صدق (طبق تعریف) =گزاره‌ای که «باور داشتنش برای ما بهتر است»

د) اما من فکر نمی‌کنم که باور داشتن به «ج» بهتر از سایر تعاریف صدق باشد.

به این ترتیب، در بحث و منازعه پیرامون تعریف «ج» به ضابطه و ملاکی عینی نیازمندیم تا بتوانیم تصمیم بگیریم که آیا حقیقتاً بهتر است به تعریف «ج» باور داشته باشیم یا نه، و این چیزی جز قائل شدن به مفهوم عینی برای صدق نیست. ما می‌خواهیم دریابیم اینکه باور به تعریف «ج» بهتر است از صدق عینی برخوردار است یا نه. اما مثال ملموس و واقعی از تمایز میان صدق و توجیه را می‌توان حالتی دانست که شما با استدلال‌هایی از این دست مجاب نمی‌شوید. فرض کنید آخرین دور فینال بازی‌های لیگ حرفه‌ای بیس بال میان دو تیم اوکلند الف (Okland A's) و نیویورک متز (New York Mets) در حال انجام است. هر تیم، سه بازی را برده است. اکنون در پایان نهمین دوره‌ی بازی، دو اوت باقی مانده و تیم شما در شرف برد ۳ بر ۲ می‌باشد. بیس‌ها توپ گذاری می‌شود و شماره‌گذاری معکوس برای بازیکن ضربه زننده صورت می‌گیرد. توپ پس از برخورد با چوب، حرکتی منحنی شکل انجام داده و در داخل کنج پایین منطقه‌ی مجاز فرود می‌آید. اما به محض اینکه شما درصدد برمی‌آیید دستکش‌های خویش را به علامت شادمانی برای پیروزی به هوا پرتاب کنید، داور اعلام می‌کند «توپ چهارم»! و به این ترتیب در آن دور امتیازها مساوی می‌شود. شما اعتراض می‌کنید، اما فایده‌ای ندارد. مجموع تیم شما نیز اعتراضی اصولی انجام می‌دهد، اما هیچ کس به جز شما باور ندارد که توپ داخل منطقه‌ی مجاز فرود آمده است. هنگامی که هیاهو و جنجال به آرامش تبدیل می‌گردد بازیکن ضربه زننده‌ی بعدی حریف به جایگاه اصلی آمده و با زدن یک ضربه‌ی خوب، موجب برد تیم خود می‌شود. هر چه شما اعتراض می‌کنید، سودی ندارد. حکم داور، نظری نهایی است که از دید همگان، جز شما، مقبول و قابل دفاع است، اما هیچ کس شما را باور نمی‌کند.

فرض کنید در این ماجرا واقعاً حق با شما باشد و توپ حقیقتاً داخل منطقه‌ی مجاز فرود آمده باشد. با توجه به رقم بالای جایزه، عدم توفیق شما در دفاع از موضعتان یک بدشانسی و

بلکه یک وضعیت اسفبار است. اما این ناکامی را نمی‌توان ملاک عدم وقوف شما بر حقیقت مطلب دانست. در چنین شرایطی، علیرغم آنچه دیگران باور دارند، توپ واقعاً در منطقه‌ی مجاز فرود آمده و باور شما صادق است. بنابر این می‌توان فرض کرد باورها و گزاره‌های صادقی وجود داشته باشد که نتوان آنها را مورد دفاع (یا توجیه) در برابر «منتقدان» قرار داد، پس نتیجه چیست؟ آن است که توجیه عین صدق نیست. همچنین صادق بودن یک گزاره هیچ ربطی به بهتر بودن باور بدان ندارد زیرا، در مواردی مشابه مثال فوق (علیرغم نبود صدق)، موافقت با تصمیم داور از عواقب و پی‌آمدهای سودگرایانه[1] برخوردار است. اما در عین حال چنین خصوصیتی، ارتباطی با نفس صدق ندارد. شاید بتوان تعبیر «صدق اجتماعی»[2] را به معنای اجماع و توافق هم قطاران و رقیبان بر یک باور معین در هر زمانی دانست ولی در این صورت حتماً باید خاطر نشان ساخت که از منظر عینی، صدق اجتماعی می‌تواند کاذب باشد. به این ترتیب بهتر است واژه‌ی «صدق» را به آنچه با واقعیات مرتبط و منطبق است اختصاص داد. اجازه دهید در این مرحله از بحث، مباحثی را که پیرامون صدق مطرح ساختیم تلخیص نماییم. در این زمینه سه نظریه‌ی متعارف و سنتی وجود دارد. نظریه‌ی مطابقت صدق، صدق را نَوعی پیوند خاص میان یک گزاره و واقعیاتی تصویر می‌کند که آن گزاره از آنها حاکی است. نظریه‌ی سازگاری صدق، با نگاهی کُل گرایانه صدق را مجموعه‌ی گزاره‌های برخوردار از تأیید و حمایت متقابل می‌داند که با کمک یکدیگر، حقیقت را به تصویر می‌کشاندند. و نظریه‌ی عمل گرای صدق، صدق را با مفید بودن و ثمربخشی «در درازمدت و طی تمام مسیر» معادل و برابر می‌داند. ما نقاط قوت و ضعف هر یک از این نظریات را مورد بحث قرار دادیم.

من در این کتاب، با پیروی از جی. ال مکی[3]، مفهوم متعارف صدق را، که اول بار توسط ارسطو تبیین گردید، مورد تأیید و حمایت قرار می‌دهم. این مفهوم هم با نظریه‌ی غیربازگویانه[4] یا معناشناختی[5] آلفرد تارسکی سازگار است، هم با نظریه‌ی سنتی مطابقت

---

1. Utilitarian Consequences
2. Social Truth
3. J. L. Mackie
4. Disquotational
5. Semantic

توماس آکوئیناس[1]، برتراند راسل[2] و دیگران. البته من خود نظریه‌ی مطابقت را قبول دارم، ولی تطابق را به تناظر و یکسانی میان گزاره‌ها و واقعیات تفسیر نمی‌کنم، بلکه معتقدم گزاره‌ها توصیف و تبیینی رضایت‌مندانه از وضعیت وجودی اشیا هستند.

البته این امکان وجود دارد که در ادعاهای معرفتی خویش دچار اشتباه شویم. به عنوان مثال یک شخص مست مدعی است فیل‌های صورتی در اتاق نزد او وجود دارند، یا یک کودک مدعی می‌شود از وجود سانتاکلاوز[3] خبر دارد. همچنین ممکن است دو شاهد، ادعاهای معرفتی کاملاً متناقض در گزارش خویش از یک واقعه ارائه دهند. ممکن است من برای اثبات اینکه در آینده دارایی فراوانی را به ارث خواهم برد دلیل خوبی در اختیار داشته باشم، به حدی که نسبت به وقوع این شانس بزرگ ادعای آگاهی داشته باشم، اما افسوس و دریغ که دچار خطا هستم. ما اغلب، به خطا، باور می‌کنیم چیزی را می‌دانیم. گاهی اوقات ادعاهای معرفتی ما بر دلایلی مبتنی است که یا از صحت کافی برخوردار نیست و یا فریبنده و اغواگر است. و گاهی واقعه‌ای را به نحوی نادرست به خاطر می‌آوریم یا به غلط استنباط می‌کنیم. بعضی اوقات ادعاهای معرفتی ما با مدعیات معرفتی دیگران تناقض دارد، چنانکه دو نفر به خاطر اعتقاد به دینی مغایر با دین دیگری، هر یک مدعی است تنها دین او حق است، یا گاهی شخصی اعتقاد یقینی دارد که، به لحاظ اخلاقی، سقط جنین عملی ناشایست است، اما فرد دیگر به همان اندازه‌ی شخص اول یقین دارد که این عمل اخلاقاً مجاز است.

معرفت و باور

معرفت مستلزم برخورداری از صدق است، اما سؤال این است که چگونه معرفت از صدق برخوردار است. آیا هنگامی که شما به چیزی معرفت دارید باید در یک حالت روان شناختی خاص باشید؟ و یا اینکه معرفت صرفاً نوعی خاص از باور صحیح است؟ افلاطون و دکارت معرفت را امری مغایر با باور می‌دانستند که با حالت خطاناپذیری ذهن ملازم است به گونه‌ای که اگر شما خود را در چنین حالت معرفتی از ذهن بیابید، برخورداری شما از صدق، تضمینی

---

1. Thomas Aquinas
2. Bertrand Russell
۳. Santa Claus شخصیت افسانه‌ای است که دین داران مسیحی معتقدند، به خصوص در ایام کریسمس، به کمک انسان‌های فقیر و محروم شتافته و معجزاتی را از او نقل می‌کنند. م

است. از سوی دیگر، باور را نوعی عدم قطعیت[1] یا به عبارتی یک «پندار»[2] می‌دانستند. از نظر ایشان، معرفت، مستلزم قطعیت مطلق است، اما باور تنها مستلزم احتمالی بالاست. بدون شک حقایق بدیهی وجود دارد، به عنوان مثال علم به وجود خودتان، حقایق ساده‌ی ریاضی و احتمالاً برخی حالات روان‌شناختی (مثلاً اینکه من می‌دانم که متعجب می‌شوم)، اما به نظر می‌رسد ترسیم مرز مشخصی برای تمایز، مورد تردید است.

مردم اغلب در مورد امور مختلفی احساس یقین دارند. مری یقین کامل دارد که فقط و فقط مذهب کاتولیک مسیحی بر حق است در حالی که حسین یقین دارد اسلام از چنین حقانیتی برخوردار است.

ممکن است شخصی در قرون وسطی کاملاً یقین داشته که زمین مسطح است و خورشید به دور زمین می‌چرخد، اما ما هم اینک ممکن است، به نحو یقینی، به خلاف آنچه وی معتقد بود باور داشته باشیم.

ظاهراً معقول‌تر آن است که حالت معرفت را نوعی باور صادق بدانیم. شاید معرفت گونه‌ای از باور صادق باشد که یقین لازمه‌ی آن است. اما این یقین به چه میزان است؟ آیا باید در حد یقین قطعی باشد؟ چنین یقینی بسیار قوی است.

برخی فیلسوفان همچون جان پولاک[3] و ا. فیلیپس گریفیتس[4] در مورد آنکه معرفت مستلزم باور نیست، دلیل اقامه کرده‌اند. شما ممکن است به صدق گزاره‌ی، بدون باور بدان، معرفت داشته باشید. فیلیپس گریفیتس اظهار می‌دارد که ممکن است شخصی در عین تردید نسبت به گزاره‌ی P ، بدان معرفت داشته باشد. او در توضیح می‌خواهد کودکی را فرض کنیم که مرعوب آموزگاری بی‌رحم قرار گرفته است. دلهره و پریشانی او در اثر این ترس ممکن است تا حدی باشد که مرتکب خطا یا دچار دودلی در مورد چیزهایی شود که نسبت به آنها دارای معرفتی کامل و مناسب است. این پسربچه با برخورداری از اطلاعات کافی، موشکافی و هوش سرشار پاسخ تمامی پرسش‌ها را به درستی می‌داند اما در شرایط و اوضاع کاملاً بحرانی و پردغدغه نسبت به پاسخ صحیحی که بر لب‌هایش جاری می‌گردد، حقیقتاً دچار تردید

---

1. Uncertainty
2. Opinion
3. John Pollock
4. A. Phillips Griffiths

می‌شود[1].

آیا این سخن فیلیپس گریفیتس، نسبت به فقدان باور در تحقق معرفت، صحیح است؟ من فکر می‌کنم دستیابی به اطمینان به این گونه موارد، که خطوط مایز و حدود فاصل به حساب می‌آید، سخت دشوار است و پیش از آنکه بتوانیم نسبت به پاسخ‌های خویش دل آسوده باشیم، نیاز به معرفت‌شناسی شکوفا و بالنده داریم. با این همه اجازه دهید به تمایزی مهم قائل شویم که می‌تواند، در این مسأله، روشنی بخش باشد و بگوییم پسربچه‌ی بیم‌زده‌ی داستان ما، از جهتی نسبت به پاسخ دارای معرفت نیست و از جهتی دیگر دارای معرفت هست. ما می‌توانیم باورها را به دو بخش تقسیم کنیم: باور فعلی[2] و باور نهادی[3]. باور فعلی، باوری است که شما بالفعل نسبت به آن آگاه بوده و بدان توجه دارید. اگر از شما سؤال کنم: «الان چه احساسی دارید؟» شما احتمالاً خود را در مورد وضعیت فعلی ذهن و اندیشه‌ی خویش برخوردار از باوری معین می‌یابید. هم اینک من بر این باور هستم که در هر یک از دستان خویش پنج انگشت دارم و هوا بارانی است. این گونه باورها، باورهای فعلی هستند. اما گونه‌ی دیگری از باورها وجود دارند که در شرایط خاصی بدان‌ها توجه می‌کنیم. به عنوان مثال ممکن است من چند روزی نسبت به برادر جوان‌تر مرحوم خود فکر نکرده باشم، اما به یک باره دریابم که امروز دهمین سالگرد مرگ سوگ‌انگیز اوست. اگرچه من چند روزی به این واقعه فکر نکرده‌ام اما در تمامی ده سال گذشته همواره آن را باور داشته‌ام. شما نیز دارای باورهای نهادی هستید. ممکن است اخیراً به فکر سیاره‌ی ناهید یا مشتری نبوده باشید اما احتمالاً از این باور نهادی برخوردار بوده‌اید که هر یک از آنها یک سیاره است و فاصله‌ی زیادی از زمین دارند. شما از این باور نهادی برخوردارید که عشق بهتر از نفرت، و شادی بهتر از اندوه، و صلح و سازش بهتر از خشونت است، و به دست آوردن نمره‌ی «الف» در دروس دانشگاه بهتر از رد شدن در آنهاست. هر چند ما آکنده از باورهای نهادی هستیم اما در هر لحظه تنها به تعداد اندکی از باورهای فعلی دست یابی داریم. ما در فصل ۱۵ پیرامون مفهوم باور بحث خواهیم کرد.

---

1. A. Phillips Griffiths, *Knowledge and Belief* (Oxford: Oxford University Press, 1981)
2. Occurrent Belief
3. Dispostional Belief

بیایید به سراغ پسر بچه‌ی باهوش، ریزبین و وحشت زده‌ی داستان خود برویم. ممکن است گمان شود که وی به نحو نهادی نسبت به پاسخ سؤال معرفت داشته است زیرا به طور صحیح بدان باور داشته، اما می‌توان گفت: وی در مرحله‌ی خودآگاه و در شرایط پر از فشار روحی و هیجانات درونی، فاقد یقین مقارن با چنین باورهایی است. در چنین شرایطی، فعلیت باور به طور کامل تحقق نمی‌یابد، اما این پسر بچه همان طور که نسبت به جنس، اندازه و نام خویش مطلع است، مطمئناً از اطلاعات لازم برای پاسخ به سؤال برخوردار است. آنچه از این مثال فرا می‌گیریم آن است که برای برخورداری از معرفت، لازم نیست نسبت به خود معرفت، شناخت داشته باشیم.

اشکال و صوری که در آنها معرفت نسبت به اشیا، بدون شناخت نسبت به معرفت، متحقق است فراوان می‌باشد. بچه‌ها می‌دانند چه کسی مادر آنهاست و به تدریج یاد می‌گیرند اگر قطعه‌های بازی ساختمان سازی که چند لحظه قبل پشت سر خویش کنار هم قرار داده‌اند را بخواهند، هنوز همانجاست، بی‌آنکه نسبت به این شناخت خودآگاهی داشته باشند. من بر این باور هستم که بسیاری از خاطرات من از سنخ معرفت‌اند، اما ممکن است نتوانیم این باورهای درجه‌ی دوم (پیرامون خاطرات ثبت شده در ذهن خویش) را از پشتوانه‌ای که هر معرفت بدان نیازمند است برخوردار سازیم. شما ممکن است قبل از آنکه به علم خویش از شناخت مطالعه‌ی این پاراگراف پی ببرید، بدانید که در حال مطالعه‌ی این پاراگراف هستید. البته ممکن است نسبت به آن تردید داشته باشید. به زودی در مورد این امکان بحث خواهیم کرد.

معرفت و باور

از آنچه گفته شد نتیجه می‌گیریم معرفت، نوعی باور صادق است، اما صرف باور صادق نیست بلکه چیزی بیش از آن است. فرض کنید در دستان من چهار عدد کارت وجود دارد و من به گونه‌ای آنها را در دست گرفته‌ام که می‌توانم روی آنها را ببینم ولی شما تنها می‌توانید پشت کارت‌ها را مشاهده کنید. من از شما می‌خواهم حدس بزنید چه نوع کارتی در دست دارم. شما در خود یک احساس حدس یا باور ضعیف دارید، مبنی بر آنکه من چهار تک خال در دست دارم و به طور صحیح اعلام می‌کنید: «تو چهار تک خال در دست داری». اگرچه هر دوی ما

به حقیقت واقف، و دارای باور صادق، هستیم اما من از چیزی برخوردارم که شما فاقد آن هستید و آن چیز عبارت است از توجیه کافی نسبت به باور خویش در مورد وجود چهار تک خال در دستانم. شما به طور اتفاقی پاسخ صحیح را حدس زدید در صورتی که من با استفاده از فرایندی که به مراتب بیش از حدس قابل اعتماد است، نسبت به واقع امر، یقین پیدا کرده‌ام. آری حتی یک ساعت از کار افتاده نیز به طور اتفاقی در خلال شبانه روز دوبار وقت صحیح را نشان می‌دهد. به این ترتیب، معرفت، امری است متفاوت از صرف باور صادق، و تفاوت آنها این است که صاحب معرفت برای باورهای صادق مورد ادعای خویش، بر امری غیراتفاقی و غیرتصادفی، یا به اصطلاح معهود فلسفی، یک «توجیه» کافی متکی است.

اینک، سؤال خویش را متوجه طبیعت و ماهیت «توجیه» می‌سازیم. توجیه چیست؟ به طور کلی «توجیه» واژه‌ای است هنجاری و مبین همراهی یک شیء با ضابطه‌ای قابل قبول یا رفتاری صحیح. نمونه‌های کاربردهای زبانی واژه‌ی توجیه در مباحث اخلاق عبارت است از: «هدف وسیله را توجیه نمی‌کند» و «تصمیم رئیس جمهور ترومن در مورد بمباران هیروشیما، در سال ۱۹۴۵ ، با ملاحظه‌ی همه‌ی جوانب و شرایط موجه بود (یا نبود)». این واژه از کاربرد عمل گرایانه یا مصلحت جویانه در عباراتی نظیر «تصمیم لیندا برای اخذ کارشناسی ارشد موجه است زیرا وی از این طریق می‌تواند اقبال خویش برای کسب رشد و ترقی را افزونی بخشد»، برخوردار می‌باشد.

توجیه معرفتی حاکی از همراهی ضوابط معرفتی قابل قبول و بهره‌مندی از وضعیت معرفتی قابل اثبات[1] می‌باشد. ما به عنوان مخلوقاتی دارای قدرت استدلال، تلاش می‌کنیم باورها و ادعاهای معرفتی خویش را با استفاده از روش‌هایی شبیه به روش‌های پشتیبانی از مدعیات اخلاقی و مصلحت جویانه‌ی خویش مورد حمایت قرار دهیم. اگر کسی از شما بپرسد: «چرا شما اعتقاد دارید که شخص X در انتخابات پیروز می‌شود؟» شما به بیان علل و مبانی باور خویش پرداخته و مثلاً اظهار می‌دارید: «زیرا نظرسنجی‌ها نشان می‌دهد که آقای X نسبت به سایر کاندیداها از برتری قابل توجهی بهره‌مند است». ما به همین سان برای تقویت و پشتیبانی از باورهای اخلاقی، دینی، سیاسی و فلسفی، با استفاده از دلایل خوب و متناسب، تلاش می‌کنیم. یک تصور و فرضیه‌ی کلی وجود دارد مبنی بر اینکه در شرایط مساوی، هر

---

1. Positive Epistemic Status

چه بیشتر دلیل در اختیار داشته باشید یا نسبت به یک باور معین هر چه موجه‌تر باشید، احتمال صدق باور شما بیشتر است. البته این سؤال مطرح است که آیا می‌توان چنین فرضیه‌ای را توجیه نمود؟

قبلاً گفتیم حدس زدن کارت‌های تک خال در دستان من، مصداق معرفت نیست. حدس‌ها، گمانه زنی‌ها، انگاره‌ها و خوش خیالی‌ها، حتی اگر صادق هم باشند هیچ نوع معرفتی به بار نمی‌آورند، زیرا هیچ یک از آنها نمی‌تواند توجیه کننده‌ی باور باشد. پس چه چیزهایی می‌تواند توجیه کننده‌ی باورهای ما باشد؟ آیا دلیل و شاهدی انکارناپذیر لازم است، درست همچون زمانی که باور داریم ۴=۲+۲ ، یا هنگامی که احساس درد داریم و هیچ امری نمی‌تواند باور ما را نسبت به درد خدشه‌دار سازد؟ آیا می‌توان دلیل کافی برای توجیه باورهایمان در مورد اشیای مادی و طبیعی و یا باورهایمان در مورد اذهان دیگر، باورهایمان پیرامون گزاره‌های متافیزیکی، نظیر وجود خدا یا اختیار بشری، در دست داشت؟ پیش از آنکه یک شخص ادعا کند می‌داند باوری صادق است به چه میزان باید از دلیل و قرینه برخوردار باشد؟ ما مسأله‌ی توجیه را در خلال فصل‌های ششم تا نهم مورد بررسی قرار داده و مفهوم معرفت را در فصل پنجم، به نحو دقیق‌تری، تحلیل خواهیم نمود.

آیا می‌توان چیزی را شناخت؟

اجازه دهید به سومین پرسش خویش بازگردیم: آیا اساساً می‌توان چیزی را شناخت؟ یا اینکه ما انسان‌ها در مورد مهم‌ترین موضوعات حیات خویش محکوم به جهل و توهم هستیم؟ اگر معرفت مستلزم آن است که ما در باورهایمان کاملاً موجه باشیم، آیا هرگز می‌توان در باورهای خویش توجیه کامل داشت؟ آیا این امکان وجود ندارد که دائماً توسط طبیعت یا موجودی شرور و شیطانی دچار فریب و نیرنگ شده باشیم؟ شکاکیت، نظریه‌ای است مبتنی بر آنکه ما انسان‌ها دارای هیچ نوع شناخت و معرفتی نیستیم یا حداقل نمی‌توانیم اکثر چیزهایی را که مدعی شناخت آنها هستیم بشناسیم. شکاکیت میانه رو[1] بر این ادعاست که ما قادر نیستیم نسبت به باورهای خویش کاملاً موجه باشیم. شکاکیت ضعیف[2] نیز مدعی است ما می‌توانیم

1. Moderate Skepticism
2. Weak Skepticism

برخی حقایق روشن، نظیر حقایق ریاضی یا منطقی، را بشناسیم اما شناخت حقایق ماوراء طبیعی و تجربی برای ما امکان‌پذیر نیست. شکاکیت افراطی[1] نیز بر آن است که هیچ گاه نمی‌توانیم کاملاً مطمئن باشیم باورهایمان صادق است، و حتی نمی‌توانیم بدانیم که نمی‌توان دارای معرفت بود.

آیا شما توانایی دارید شکاکیت را مغلوب سازید؟ ما در فصل‌های ۲ و ۳ براهینی که بر علیه شکاکیت اقامه شده و نیز اهمیت تاریخی شکاکیت را مورد بررسی قرار خواهیم داد.

دست‌یابی به معرفت چگونه امکان‌پذیر است؟

به سؤال چهارم خود بازگردیم: چگونه می‌توان کسب معرفت نمود؟ آیا کسب معرفت از طریق کاربرد قوای حسی ما امکان‌پذیر است یا از طریق خردورزی و قدرت تفکر؟ یا هر دو؟ دو نظریه‌ی سنتی در مورد دست‌یابی به معرفت وجود دارد: خردگرایی[2] و تجربه‌گرایی[3]. خردگرایی نامی است رهزن برای اولین نظریه، چرا که برمبنای هر دو نظریه‌ی مورد اشاره، ما در کسب معرفت از عقل و خرد خویش بهره می‌گیریم. به عبارتی ساده، خردگرایان معتقدند عقل برای کشف حقیقت کافی است در حالی که تجربه گرایان برآنند که معرفت از ادراکات حسی سرچشمه می‌گیرند (یعنی از طریق دیدن، شنیدن، لمس کردن، چشیدن و بوکردن).

اولین نظریه‌ی مبسوط خرد گرا توسط افلاطون (۳۴۷-۴۲۷ ق. م) مطرح گردید. وی میان دو رهیافت به معرفت تمایز نهاد: ادراک حسی و تعقل[4]. ادراک حسی نمی‌تواند برای کسب حقیقت و صدق کافی باشد، زیرا متعلق چنین ادراکاتی دائماً در حال تغییر و زوال است. تمام آنچه می‌توان از این طریق دریافت عبارت است از مجموعه‌ی باورهایی در مورد اشیای خاص. از سوی دیگر، معرفت امری است فراتر از امور خاص و عبارت است از درک معانی یا

---

1. Radical Skepticism
2. Rationalism
3. Empiricism
4. Plato, "the Republic". In Plato: the Collected Dialogues, ed. Edith Hamilton and Huntington Cairns (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1982)

و نیز بنگرید به: Specially Books VI and VII

صور کلی[1]. افلاطون، با براهینی که اقامه می‌کند، بر این باور است که تمام معرفت عبارت است از شناخت اشیا به نحوی که این معانی باید در یک جهان کاملاً واقعی وجود داشته باشد؛ *جهان بودن*. فیلسوف شخصی است که تلاش وی مصروف ورود تدریجی به آن واقعیت برتر از طریق *جهان شدن* – جهان تجربی – می‌گردد. افلاطون برای تصویر نظریه‌ی خویش از تمثیل نمادین غار[2] بهره می‌گیرد:

گروهی از مردمان زندانی را در نظر بیاور که از بدو تولد، گردن‌ها و پاهایشان به زنجیر کشیده شده تا در غاری باقی بمانند. در پشت سر ایشان، گذرگاه مرتفعی است که کسانی در آن رفت و آمد نموده و اشیای مختلفی را با خود به این سو و آن سو می‌برند. در پس این گذرگاه آتشی عظیم افروخته شده که پرتو آن موجب می‌شود سایه‌های مردمان، حیوانات و اشیا روی دیوار مقابل زندانیان افکنده شود. با حرکت زبانه‌های آتش در پشت آن اشیا و فراز و فرود آن، سایه‌های اشیا به بالا و پایین و اطراف حرکت می‌کند. اما زندانیان نمی‌دانند که آن سایه‌ها تنها نمود و ظهور آن اشیای واقعی هستند. آنها سایه‌ها را اموری واقعی می‌پندارند و در مورد آنها به گونه‌ای گفتگو می‌کنند که گویی واقعیت دارند، بر آنها نام می‌نهند، آنها را بازشناسی می‌کنند، معرفت خویش نسبت به این اشکال و صور گوناگون را به حیات اجتماعی خود ضمیمه می‌سازند. زندگی ایشان بر همین سایه‌ها متمرکز می‌گردد.

حال تصور کنید کسی کوشش کند یکی از آن زندانیان را از غار نجات بخشد. زندانی در ابتدا آزرده گردیده و در حالی که به زور از تنها خانه و محیط اجتماعی، که تاکنون می‌شناخته، بیرون رانده می‌شود فریاد کشیده و جنجال به پا می‌کند. او علیرغم خواسته‌ی خویش از غار بیرون کشیده می‌شود تا اینکه نهایتاً از غار خارج می‌گردد و پرتو تابناک و خیره کننده‌ی آفتاب تا مدتی دید او را مختل می‌سازد. زندانی ما التماس می‌کند تا اجازه یابد به پناهگاه امن خود در غار بازگردد اما راه بازگشت بسته است. چشمان او به تدریج به روشنایی خو می‌کند و می‌تواند گل‌های رنگارنگ زیبا و شاخه‌های گسترده‌ی درختان بلوط را مشاهده نموده، نغمه‌های پرندگان را شنیده و بازی حیوانات را ببیند. او دچار شادمانی و شعف گشته و توان بینایی او افزایش می‌یابد و در نهایت قدرت پیدا می‌کند تا بی‌هیچ گزندی حتی به خورشید

1. Universal Ideas of Forms
2. The Allegory of the Cave

درخشان نیز بنگرد.

اما اینک منجی او که دیگر دوست و راهنمایش گردیده است، از او می‌خواهد به غار بازگشته تا سایر زندانیان را از دنیای واقعی مطلع ساخته و آنها را وادار سازد خود را از زنجیرها رها سازند و به فضای بیرون غار و به سوی آفتاب تابان بالا روند. اما قهرمان ما نسبت به این آزمون سخت، از ترس بر خود می‌لرزد چرا که او نور و روشنی روز را بر تاریکی آن سیه چاله ترجیح داده و هیچ بخشی از آن وجود تاریک و غم بار را طالب نیست. ولی به وی خاطر نشان می‌شود که رفتن مجدد به داخل غار وظیفه‌ی اوست. به این ترتیب او به سوی هم بندهای خود بازمی گردد و به آنها می‌گوید که آن سایه‌ها پندارهایی بیش نیستند و خارج از غار، دنیایی واقعی، آکنده از نور خورشید و زیبایی، وجود دارد. هنگامی که وی آنها را بدین حقیقت بشارت می‌دهد، هم بندی‌هایش او را به خاطر آنکه باورها و نظام ارزشی ایشان را مورد تردید قرار داده دستگیر می‌کنند و مورد ضرب و شتم و سرانجام در معرض هلاکت قرار می‌دهند. اما هر از چندگاه آن منجی بازمی‌گردد و یک یا دو تن از این زندانیان را علیرغم خواسته‌شان به بیرون از غار منتقل می‌کند. به آنها می‌آموزد تا از نور آفتاب لذت برند. فرآیند تعلیم روح برای ادراک حقیقت، یا به عبارتی صورت و مثال خیر حقیقی، نظیر چنین داستانی است. افلاطون در این تمثیل چه می‌گوید؟

پل میان عالم بودن[1] و عالم شدن[2] عبارت است از «معانی ذاتی و باطنی[3]». افلاطون بر آن بود که یادگیری، در واقع، به خاطر آوردن چیزهایی است که در وجود پیشین خویش فراگرفته‌ایم. او به تناسخ و بازتن‌یابی معتقد بود و اعتقاد داشت ما در وجودی پیشین همه‌ی حقایق اصلی و بنیادی را مشاهده کرده‌ایم، اما آگاهی خویش نسبت به آنها را در خلال تولد و ورود خویش به این دنیا از دست داده‌ایم. یک معلم در حقیقت مددکاری روحانی است که با تحریک نیروهای روح باعث می‌شود شخص چیزهایی را که واقعاً واجد بوده، ولی آنها را به دست فراموشی سپرده، به یاد آورد. در رساله‌ی منون[4] سقراط (سخنگوی افلاطون) ادعا می‌کند نظریه‌ی «یادآوری معانی ذاتی» قابل اثبات است و سعی می‌کند این کار را از طریق

---

1. Being
2. Becoming
3. Innate Ideas
4. Menon

آموزش هندسه به برده‌ای بی‌سواد انجام دهد. سقراط با ترسیم مربعی روی شن‌ها، از پسر بچه می‌خواهد تلاش کند مربع محیط این شکل را به دست آورد. او در طی فرایند پرسش و پاسخ، که در خلال آن پسر بچه به برداشت و فهمی دست می‌یابد که حاصل آموزش مدرسه‌ای نیست، سرانجام این شاهکار را عملی می‌سازد. گویی او معرفت و شناخت را از درون و نهاد، برون آورده و آن را پرورانده است. سقراط با نتیجه‌گیری از این ماجرا می‌گوید: به همین منوال می‌توانیم، با فراهم آوردن موجبات یادآوری آنچه مخاطبان و شاگردان، پیرامون سعادت و خیر، فراموش کرده‌اند فضائل و ارزش‌ها را نیز به ایشان بیاموزانیم.

انواع معرفت

افلاطون معتقد بود همه‌ی دانش‌ها از نوع معرفت پیشاتجربی (a priori) است، که مستقل از تجربه‌ی حسی در شخص وجود دارد، و نقطه‌ی مقابل معرفت‌های پساتجربی (a posteriori)، از قبیل شناخت امکانی - تجربی، که از طریق قوای حسی پنج گانه برای ما حاصل می‌شود، به حساب می‌آید. به زعم افلاطون، باورهای تجربی معمول، مادامی که با صور و مُثُل ارتباط پیدا نکنند، از سنخ معرفت به شمار نمی‌آیند، بلکه تنها نمودهایی ناپایدار و متزلزل‌اند. معادله‌ها و تساوی‌های ریاضی چون ۴=۲+۲ و یا مواردی مانند «هیچ قرمز یکپارچه، سبز نیست»، «اجتماع نقیضین امکان ندارد»، نمونه‌هایی هستند که برای علم پیشاتجربی نامزد گردیده‌اند.

برای بررسی صدق این مثال‌ها لازم نیست به تجربه تمسک ورزید. همچنان که ایمانوئل کانت[1] (۱۸۰۴-۱۷۲۴) اظهار کرده، «علیرغم آنکه تمامی دانش‌های ما با تجربه آغاز می‌شود، اما این بدان معنا نیست که همه‌ی معرفت‌ها از تجربه برخیزد. زیرا کاملاً موجه است که حتی دانش‌های تجربی ما ترکیبی از دریافت‌های انطباعی ما و امور فراهم آمده از خود قوا و قابلیت‌های ادراکی باشد»[2]. ماحصل این مباحث کانت، تمایزی است که وی میان معرفت پیشاتجربی و معرفت پساتجربی می‌نهد. در دیدگاه او «معرفت پساتجربی» به آن دسته از

---

1. Immanuel Kant
2. Kant, *Critique of Pure Reason*, Trans. Norman Kemp Smith (New York:St. Martin's Press, 1969), 41

احکام اشاره می‌کند که مبتنی بر تجربه‌ی حسی است و «معرفت پیشاتجربی» به احکامی اشاره می‌کند که مبتنی بر تجربه‌ی حسی نیست[1]. او از این نیز فراتر می‌رود و دو مفهوم زبان شناختی یا معناشناختی «گزاره‌ی تحلیلی[2]» و «گزاره‌ی ترکیبی[3]» را مطرح ساخته و آنها را با معرفت پیشینی و معرفت پسینی ممزوج می‌سازد. گزاره‌های تحلیلی گزاره‌هایی هستند که محمول آنها در موضوع، منطوی است (مانند گزاره‌ی: «همه‌ی مادران، زن هستند». در این گزاره، موضوع یعنی «مادر» دربردارنده‌ی مفهوم «زن» می‌باشد، به این ترتیب چنین گزاره‌هایی حاوی اطلاعات جدیدی برای ما نیست). در گزاره‌های ترکیبی برخلاف گزاره‌های تحلیلی، محمول اطلاع جدیدی در مورد موضوع دربردارد. به عنوان مثال گزاره‌ی «مری در حال حاضر یک مادر است» جمله‌ای است که از آن اطلاع جدیدی در مورد مری دستگیرمان می‌شود.

جان لاک[4] (۱۷۰۴-۱۶۳۲) و دیوید هیوم[5]، دو فیلسوف تجربه گرا، در مباحث خویش بر آن بودند که اذهان ما انسان‌ها در بدو تولد همچون لوحی سپید[6] و نانوشته، تهی و خالی است و سپس جهان بیرونی، از طریق اندام‌های حسی انسان، بر ذهن اثر گذاشته و صورت‌ها و مفاهیم در آن شکل می‌گیرد.[7] بر این اساس، تمامی دانش‌های ما در مورد جهان از نوع معرفت پساتجربی است، و تنها دانش مطلق و ریاضیات از نوع معرفت‌های تحلیلی و پیشاتجربی است. به این ترتیب می‌توان دسته‌بندی مربوط به مفاهیم مرتبط با این بحث را به نحو زیر ارائه نمود:

گونه‌های معرفتی

۱) معرفت پیشاتجربی؛ بر هیچ نوع مدرک و دلیل مشاهده‌ای و تجربی استوار نیست

---

1. Idib., 41-44
2. Analytic Statements
3. Synthetic Statements
4. John Locke
5. David Hume
6. Tabula rasa
7. John Locke, An Essay Concerning Human Understanding (Oxford: Oxford University Press, 1924), Book II, chapter 1, 121.

(«معانی ذاتی» افلاطون و «حقایق عقلانی»[1] لایب نیتز[2] مانند ریاضیات و منطق).
۲) معرفت پساتجربی؛ مبتنی است بر مدارک و دلایل مأخوذ از تجارب حسی («نمود»[3] افلاطونی و «حقایق واقع»[4] لایب نیتز، مانند معرفت تجربی).

گونه‌های معناشناختی

۱) معرفت تحلیلی؛ محمول در موضوع منطوی است (توضیح گر[5] و نه داده بخش[6]، مانند «همه‌ی مادران زن هستند»).
۲) معرفت ترکیبی؛ محمول در موضوع منطوی نبوده و اطلاعی جدید بر موضوع می‌افزاید (داده بخش نه توضیح گر، مانند «مری در حال حاضر یک مادر است»).

کانت نظریه‌ای را که مدعی بود تنها و تنها دو نوع معرفت وجود دارد: معرفت پیشاتجربی و معرفت پساتجربی، رد نمود. او در مباحث خود معرفت پیشاتجربی را با گزاره‌های ترکیبی در هم آمیخت و ادعا نمود که با این ترکیب ما از نوع سومی از معرفت برخورداریم تحت عنوان معرفت پیشاتجربی ترکیبی[7]. این نوع معرفت ممکن است با تجربه آغاز گردد ولی از تجربه نشأت نمی‌گیرد بلکه نوعی شناخت مستقیم است. ادعای اساسی کسانی که قائل به معرفت پیشاتجربی ترکیبی می‌باشند آن است که ذهن توانایی دارد به روابط میان معانی (مفاهیم)، که به نحو تحلیلی و شفاف مرتبط نیستند، وقوف یابد.

به عنوان مثال ما به آسانی می‌توانیم از طریق تأمل و اندیشه دریابیم که هر یک از حوادث دارای علتی معین است و نیز زمان و مکان، حقیقت دارند و در ادراک این موارد هیچ نیازی به دلایل تجربی یا استدلال‌های منطقی نداریم. کانت می‌انگاشت که معرفت ما نسبت به حقایق ریاضی، از نوع معرفت‌های پیشاتجربی ترکیبی است نه تحلیلی. به همین سان، این قانون اخلاقی که: «ما باید به نوعی رفتار کنیم که بتوانیم اصول ذهنی خود، در مورد رفتارها،

---

1. Truths of Reason
2. Leibniz
3. Appearance
4. Truths of Facts
5. Explicator
6. Amplicative
7. Synthetc a priori knowledge

را براساس قوانین کلی اختیار نماییم»، بدون تمسک به تجربه قابل شناخت است. فیلسوفان دیگر، نظیر دکارت[1] و سورن کی یرکگار[2]، بر این باور بودند که ما، نسبت به وجود خداوند و نیز جاودانگی روح، دارای معرفت پیشاتجربی ترکیبی هستیم. ما مفهوم معرفت پیشاتجربی را در فصل ۱۲ مورد بررسی قرار خواهیم داد.

اجازه دهید به تجربه گرایی بازگردیم. تجربه گرایی، رقیب سنتی خردگرایی، نظریه‌ای است مبنی بر آنکه همه‌ی انواع معرفت از حس سرچشمه می‌گیرند. جان لاک به طرزی روش‌مند مفاهیم «معانی ذاتی» و «معرفت پیشاتجربی» را مورد حمله قرار داده و بر این مطالب استدلال می‌کرد که ادعاهای معرفتی ما به شرطی معنادار و قابل درک اند که از جهان تجربه‌ی حسی مأخوذ باشند.

> بیایید فرض کنیم ذهن بنا به تشبیه، کاغذی سفید است، خالی از هرگونه علامت و بدون هرگونه مفهومی؛ چطور می‌شود که تبدیل به انبانی وسیع می‌گردد که قوه‌ی تخیل فعال و نامحدود بشر با تنوعی بی‌پایان بر آن صورت‌گری می‌کند؟ از کجا مواد شعور و معرفت را به دست می‌آورد؟ پاسخ من در یک کلمه عبارت است از تجربه؛ پایه و مبنای تمامی دانش‌های ما[3].

تمامی دانش‌های ما از طریق تجربیات حسی تحقق می‌یابند. معانی و مفاهیم ما فراورده‌ی انطباعات و انفعالات حسی بوده و ما با مفاهیم و معانی ساده و بسیط همچون: قهوه‌ای، سخت و چهارگوش، مفاهیم و معانی مرکب و پیچیده‌ای چون: «یک چهارگوش قهوه‌ای سخت» می‌سازیم. اگر یک تصور یا باور نسبت به این معانی بنیادی پایه قابل تحلیل نباشد، سزاوار باور نیست. لاک در ادامه به بیان نظریه‌ی بازنمایی معرفت[4] می‌پردازد. او در این نظریه مدعی است که اصل و جوهر شناخت‌های ما معلول خود جهان است. زیرا برخی کیفیات، حاصل نحوه‌ی تأثر ساختار ادراکی ما از جهان است. کیفیات اولی[5] - که اصطلاحاً

---

1. Descartes
2. Soren Kierkegaard
3. Ibid
4. Represntational theory of knowledge
5. The Former Qualities

کیفیات نخستین[1] خوانده می‌شوند - همچون حرکت، اندازه، شکل و مقدار، مواد و مصالح معرفت را تشکیل می‌دهد، زیرا این کیفیات نمایان‌گر خصوصیات عینی عالم هستند. از سوی دیگر کیفیات ثانوی[2] عبارتند از: حالت‌های درک کیفیات اولی. نمونه‌هایی از این نوع کیفیات عبارتند از: مزه، رنگ، بو و صدا. از آنجا که رنگ یا مزه‌ی یک شیء واحد ممکن است برای اشخاص مختلف، و یا حتی یک شخص واحد در دو زمان مختلف، متفاوت به نظر برسد، کیفیات ثانوی اموری ذهنی هستند هر چند معلول کیفیات اولی عینی باشند. ما این مفاهیم را در فصل ۴ هنگام گفتگو درباره‌ی مسأله‌ی احساس و ادراک حسی[3] مورد بررسی قرار خواهیم داد.

رئوس مطالب کتاب

تا به اینجا مفاهیم اساسی و پرسش‌های مطرح در معرفت‌شناسی را که به تفصیل در مباحث باقیمانده‌ی کتاب تحلیل خواهد شد توصیف نمودیم. بعد از نگاهی به مسأله‌ی شکاکیت در دو فصل بعدی، به بحث از ادراک حسی، شناخت ما (یا مدعیات معرفتی ما) نسبت به جهان خارج می‌پردازیم. در فصل ۵ تلاش خواهیم کرد مفهوم معرفت را به باور صادق موجه تحلیل نماییم با این تذکر که این تحلیل آکنده از مسائل متعددی است (که اکثر آنها بعد از مباحث فیلسوف معروف ادموند گتیه[4] که برای اولین بار مسائل و دشواری‌های این تعریف رایج از معرفت را برملا ساخت، مبتنی است بر مسأله‌ی گتیه[5]).

فصل‌های ۶ تا ۹ به نظریات توجیه یا نظریات رقیب آن اختصاص دارد. در فصل‌های ۶ و ۷ به ترتیب در مورد مبناگروی و انسجام گروی این پرسش را مطرح می‌سازیم که آیا فرایند توجیه همچون ساختمان یک خانه بر روی یک شالوده یا بنیان استوار است، و یا همچون تنیدن تار عنکبوتی است که به گونه‌ای کل گرایانه و همه جانبه در یک شبکه‌ی گسترده، اجزای اصلی را به یکدیگر پیوند می‌زند؟ فصل ۸ این پرسش را مطرح می‌سازد که آیا توجیه

1. Primary Qualities
2. Secodary Qualities
3. Perception
4. Edmund Getteir
5. The Getteir Problem

برای فاعل شناسایی امری درونی است - یعنی پدیده‌ای است که فاعل شناسا باید توان دست یابی بدان را داشته باشد - یا بیرونی - یعنی چیزی است که مادامی که توسط یک فرایند قابل اطمینان فراهم می‌گردد، نیازی به دسترسی به آن توسط فاعل شناسا نیست؟ فصل نهم نگاهی به یکی از دشوارترین قرائت‌های برون گرایی می‌افکند که عبارت است از نظریه‌ی تضمین و عملکرد صحیح[1] الوین پلانتینگا[2]. وی در این نظریه مفهوم تضمین را جایگزین مفهوم سنتی توجیه می‌سازد. در فصل ۱۱ گذری بر انگاره‌ی معرفت‌شناسی فضیلت محور خواهیم داشت. فصل ۱۲ به بحث از مفهوم معرفت پیشاتجربی - یعنی معرفتی که مبتنی بر ادراک حسی نیست و شامل معانی ذاتی می‌شود. - و نیز معرفت پیشاتجربی ترکیبی خواهد پرداخت. فصل ۱۳ به بررسی مفهوم حافظه اختصاص دارد. کارکرد تجربیات پیشین ثبت شده در حافظه در مبادی استدلالی ما چیست؟ فصل ۱۴ نگرشی به یک معمای دشوار دارد: از کجا می‌توان دریافت اذهان دیگری نیز وجود دارد؟ از کجا می‌توان فهمید کسانی که اطراف شما هستند اشخاصی هستند با درد و رنج، احساسات و دیگر تجربیات ذهنی؟ شما تنها حالات ذهنی خود را تجربه می‌کنید؟ بنابراین چرا گمان می‌برید که انسان‌های دیگر نیز از تجارب ذهنی برخوردارند؟

چند فصل پایانی، بار دیگر ما را به معنای باور بازمی‌گرداند. فصل ۱۵ با بررسی نظریه‌ی رخدادگرایانه‌ی[3] هیوم و نظریات نوین نهادگرا به تحلیل طبیعت و ماهیت باور می‌پردازد. در فصل ۱۶ ارتباط میان باور و اراده مورد تحقیق قرار می‌گیرد. آیا آنچنان که دکارت، کی یرکگار، پی پر[4]، و چیزم اعتقاد دارند، ما مستقیماً بر شکل‌گیری باورهایمان سلطه داریم؟ یا اینکه تکوین باور، امری غیرارادی است؟ در فصل ۱۷ این پرسش مطرح می‌شود که آیا جنبه‌های اخلاقی با برخی یا همه‌ی حالت‌های اعتقادی ما پیوستگی دارد؟ آیا باور برخلاف قرائن یا باور غیرموجه، امری غیراخلاقی است؟ اگر مردم با بی‌خبری از حقیقت، خوشحال‌تر باشند، آیا باید حقیقت را از آنها مختلفی نمود؟ یا اینکه وظیفه داریم در صورت امکان، حقایق را به طور

1. Warrant and Proper Function
2. Alvin Plantinga
3. Occurrentist
4. Pieper

کامل برای ایشان افشا کنیم؟ فصل ۱۸ باور در مورد گزاره‌ها را با پذیرش[1] آنها مقایسه می‌کند. با تحلیل آخرین اثر ال. جی. کوهن[2] تفاوت‌های مهمی میان آن دو تبیین می‌گردد. فصل ۱۹ نشان می‌دهد چگونه می‌توان از نگرش‌های معرفت شناختی در سایر حوزه‌ها بهره برد. در این فصل حوزه‌ی باورهای دینی، مورد پژوهی[3] شده و چگونگی امکان توجیه این چنین باورهایی مورد تحلیل قرار می‌گیرد.

من امیدوار هستم از این گشت و گذار برای فهم آنکه معرفت‌شناسی از چه مطالبی بحث می‌کند، لذت ببرید. اگر تلاش من مقرون توفیق بوده باشد، شما زمانی که این کتاب را به طور دقیق مطالعه نمایید، به ارزش و اهمیتی که طبیعت مباحث معرفت‌شناسی دارد پی برده و درخواهید یافت که چرا هر انسان خردمند و عاقل باید بدان راغب باشد.

پرسش‌هایی برای بحث و گفتگو

۱) تفاوت میان سه کاربرد واژه‌ی معرفت چیست؟ از نقطه نظر معرفت‌شناسی کدامیک از این کاربردها بیشترین اهمیت را دارد؟

۲) برخی معتقدند باید بیشتر از اینها بر «معرفت از راه مهارت» متمرکز شد و حتی آن را بنیادی‌ترین گونه‌ی معرفتی قرار داد (به نظر می‌رسد میشل پولانی[4] گاهی چنین اظهاری کرده است. بنگرید: معرفی منابع برای مطالعه‌ی بیشتر). معرفت ثمره‌ای است از مهارت و تبحر همه جانبه، توان‌مندی ادراک حسی، اندیشه و عملکرد صحیح. به عنوان مثال در فرایند دوچرخه سواری، نمی‌توان به راحتی معرفت گزاره‌ای، معرفت از راه آشنایی و معرفت از راه مهارت را از یکدیگر متمایز ساخت. هنگامی که یک شخص با تلفیق همه‌ی انواع معرفت، دست به رفتاری همه جانبه می‌زند و این چنین فرایندی شامل رغبت، تمرکز و حتی احساسات فردی نیز می‌گردد، اگر مصنفانه قضاوت شود وی الگوی استاندارد تفکیک سه نوع معرفت را نقض کرده است. آیا شما این مورد را گونه‌ای واقعی‌تر از دست‌یابی به معرفت نمی‌دانید؟ پاسخ خود را توضیح دهید.

---

1. Accepting
2. L. G. Cohen
3. Case sudy
4. Michael Polanyi

۳) آیا تحقق معرفت کاذب امکان‌پذیر است؟ چرا؟

۴) آیا تحقق باورهای کاذب ممکن است؟ آیا می‌توانید نمونه‌ای از باورهای کاذب خویش را نام ببرید؟ چرا؟ سعی کنید مفهوم «باور» را تعریف کنید.

۵) بهترین تعریف «صدق» چیست؟ سه نظریه‌ای را که در این فصل بحث شد، مورد بررسی نقادانه قرار دهید. هنگامی که مردم می‌گویند: «این مطلب برای من صادق است ولی صادق بودن آن برای شما هیچ ضرورتی ندارد» مقصودشان چیست؟ آیا صدق (حداقل در برخی موارد) می‌تواند به ذهن وابسته باشد؟ برای پاسخ، به معانی که در مخیله وجود دارد توجه کنید. پاسخ خود را شرح دهید.

۶) ارتباط میان توجیه و معرفت را بحث کنید. مقصود از توجیه یک باور چیست؟ آیا چنین چیزی مستلزم آن است که در باور به گزاره‌هایی که برای ارائه‌ی دلیل نسبت به آنها توانایی نداریم، مسؤولیتی متوجه ما نیست؟ لورنس بونژور[1] می‌نویسد:

ما حداقل در غالب موارد نمی‌توانیم مستقیماً به این نتیجه برسیم که باورهای ما صادق هستند اما با فرضی معقول می‌توانیم مستقیماً به این نتیجه نائل گردیم که آنها از توجیه معرفت شناختی برخوردارند.

این بدان معناست که تلاش‌های ادراکی شخص تنها در صورتی و به میزانی از توجیه معرفتی برخوردار است که با هدف توجیه، مقصود واقع شوند، و این تقریباً بدان معناست که شخص صرفاً تمامی باورهایی را که دلیل مناسبی برای صادق دانستن آنها در اختیار دارد، می‌پذیرد. پذیرش یک باور در صورت فقدان چنین دلیلی... غفلت و بی‌توجهی نسبت به صدق به شمار آمده و می‌توان آن را واجد خصیصه‌ی مسؤولیت ناپذیری معرفتی[2] دانست. بحث من در اینجا آن است که ایده‌ی اجتناب از چنین مسؤولیت ناپذیری و نیز احساس مسؤولیت معرفتی در عقاید یک شخص، اصل و جوهره‌ی توجیه معرفتی را تشکیل می‌دهد.

(The Structure of Empirical Knowledge, 8)

ادعاهای بونژور را به بهترین وجه ممکن ارزیابی نمایید. مسأله‌ای که در خلال مباحث این کتاب خصوصاً در فصل‌های ۹ ، ۱۶ و ۱۷ بدان بازخواهیم گشت آن است که آیا ما دارای

---

1. Laurance Bonjour
2. Epistimically Irresponsible

وظایف معرفتی هم هستیم؟ آیا ما مسؤول باورهای خویش هستیم؟ به عنوان مثال یک باور مضر و آسیب رسان را فرض کنید. آیا فردی که دچار لطمه گردیده مسؤول باورهای مضر خویش است؟

۷) سه عبارت نقل شده از جی. ای. لسینگ، ویلیام جیمز و لورنس بونژور را در ارتباط با صدق و توجیه بار دیگر بخوانید و آنها را تحلیل کنید. از نظر شما چه تفاوت‌هایی میان آنها وجود دارد؟ آیا این تفاوت‌ها نشانه‌ی ناهمسانی‌های بنیادی هستند یا افکاری سازگار هستند که تنها تمایز آنها در نحوه‌ی تأکیدات آنهاست؟

۸) سؤال شکاک آن است که اصلاً چگونه ممکن است چیزی را شناخت؟ آیا به نظر شما این سؤال معقول است؟ شکاکیت تام چیست؟ ما در فصل بعد به این مسأله خواهیم پرداخت، لذا خوب است قبل از مطالعه‌ی متن، پاسخ ابتدایی خود نسبت به این مسأله را در ذهن بپرورانید.

۹) تفاوت میان خردگرایی و تجربه گرایی چیست؟

۱۰) وجه تمایز معرفت پیشاتجربی و معرفت پساتجربی را ذکر کنید، سپس به سراغ مفهوم «معرفت پیشاتجربی ترکیبی» کانت بروید. آیا شما این نگرش او را، که اندیشه پیرامون عالم بدون این چنین مفاهیمی امکان‌پذیر نیست، می‌پذیرید؟ آیا قبول می‌کنید زمان، مکان، علیت و ریاضیات مصادیقی از این نوع معرفت هستند؟

منابع برای مطالعه‌ی بیشتر

1. Audi, Robert. *Belief, Justification and Knowledge*. Belmont, CA: Wadsworth, 1988.

یک مقدمه‌ی عالی و کوتاه در مورد موضوع این فصل

2. Audi, Robert. *Epistemology*. London: Routledge and Kegan Paul, 1998.

مقدمه‌ای جدید، جامع و هوشمندانه بر معرفت‌شناسی

3. Blanshard, Brand. *The Nature of Thought*. Bol. 2. London: Allen & Unwin, 1939.

4. BonJour, Laurence. *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985.

بحثی تطبیقی، پیشرفته اما با تدوینی مناسب

5. Capaldi, Nicholas. *Human knowledge*. New York: Pegasus, 1969.

مقدمه‌ای مفید و سهل‌الوصول بر موضوع این فصل

6. Chisolm, Roderick. *Theory of knowledge*. 3rd ed. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, 1988.

شرحی غنی از مسائل اصلی

7. Dance, Jonathan. *Contemporary Epistemology*. New Your: Basil Blackwell, 1985.

این کتاب از مواضع انسجام‌گرایان بر علیه مبناگرایان حمایت می‌کند.

8. Dancy, Jonathan, and Ernest Sosa, eds. *Acompanion to Epistemology*. London: Basil Blachball, 1992.

یک دائرةالمعارف جامع و مفصل پیرامون معرفت‌شناسی

9. Davidson, Donald. *Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon

Press, 1984.

10. Horwich, Paul. *Truth.* London: Basil Blachwell, 1990.

11. James, William. *The meaning of Truth.* London: Longmans Green, 1909.

12. Lehrer, Keith. *Theory of Knowledge.* Boulder, CO: Westview, 1990.

یک مقدمه‌ی جامع، دقیق و فکورانه در مورد موضوع این کتاب

Moser, Paul, Dwayne H. Mulder, and J. D. Trout, *the Theory of Knweledge.* New York: Oxford University Press, 1998.

14. O'Connor, D. J., and Brian Carr. *introduction to the Theory of Knowledge.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982.

یک بررسی خوب از مباحث اصلی

15. Plantinga, Alvin. *Warrant: the Current Debate.* Oxford: Oxford University Press, 1993.

یک نقد جامع از معرفت شناسی معاصر، یک متن پیشرفته اما برخوردار از نگارش و تألیفی واضح و کامل که مطالب آن بدون دشواری برای فیلسوفان تازه کار قابل فهم است.

16. Pojman, Louis. *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings.* 2nd ed. Belmont, CA: Wadsworth, 1993.

گزیده‌ای کامل از متون منتخب شامل نویسندگانی که در این فصل از کتاب به آنها و آثارشان اشاره شده است.

17. Ploanyi, Michael. *Personal Knowledge.* Chicago: University of Chicago Press, 1958.

اثری مهم درباره‌ی تبیین انواع غیراستاندارد معرفت، به خصوص معرفت از راه مهارت.

18. Pollack John. *Contemporary Theories of knowledge.* Totowa, NJ: Rowman & Littlefield, 1986.

بررسی زنده و چالش برانگیزی که عمدتاً بر توجیه معرفتی متمرکز است.

19. Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1979.

نقد تمامی مباحث و فعالیت‌های معرفت‌شناسی با هدف جایگزینی «معرفت اجتماعی» و تخاطب عقلانی به جای آنها.

20. Russell, Bertrand. *The Problems of Philosophoy*. Oxford: Oxford University Press, 1912.

متنی کلاسیک، اندیشمندانه، موجز و جذاب، شامل بررسی نظریه‌ی مطابقت صدق.

21. Steup, Matthias, *Contemporary Epistemology*. Prentice Hall, 1996.

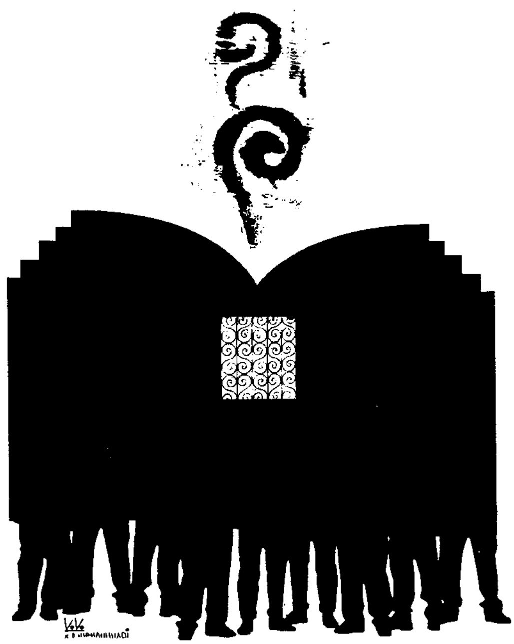
22. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge and Kegan Paul, 1922.

فلسفه‌ی علم و نسبت آن با علوم اجتماعی*

ار. جی. اندرسون - جان. اِ. هیوز - و. و. شارُک

**

مترجم: دکتر علی حقی



---

* مأخذ ترجمه؛

R. J. Anderson, John A. Hughes, W. W. Sharrock,: *Philosophy and the Human Sciences*, (London: Routled 1986). PP. 229-265.

** استادیار گروه فلسفه‌ی دانشکده‌ی الهیات دانشگاه فردوسی مشهد.

اصولاً همه‌ی سؤالات فلسفی که در حوزه‌ی علوم اجتماعی مطرح می‌شوند، به وجه تمایز این علوم مربوط می‌شوند. آیا واقعیت دارد که موضوع این علوم چنان آشکارا با موضوع علوم طبیعی متفاوت است که انواع نظریه‌ها، روش‌ها و رهیافت‌هایی که در این علوم داریم نیز می‌باید تافته‌ای جدابافته [از علوم طبیعی] باشند؟ از یک لحاظ، می‌توانیم بگوییم بحث‌هایی که در علوم اجتماعی شده است به تأسی از بحث‌های علوم طبیعی بوده است. از این گذشته، تصمیم‌گیری در این باره که آیا در علوم اجتماعی قوانین علّی کلی وجود دارد، علوم اجتماعی چه مقاصدی را می‌باید مفروض بگیرند، بهترین نحوه‌ی وفاق بین نظریه و داده‌ها در این علوم چگونه است، گمان می‌شود براین اساس بوده است که این گونه مسائل از مصادیق مسائلی است که در علوم طبیعی مطرح است. همان گونه که در مباحث قبلی دیده‌ایم، محرز است که شانه خالی کردن از زیر بار این تکلیف که همیشه به طور ضمنی، ولو نه به تصریح، بر مقایسه‌ی علوم اجتماعی با علوم طبیعی صحه می‌گذاریم، فوق العاده دشوار است. در واقع، این کوششی است برای گسستن از ذهنیت کسانی چون ویتگنشتاین و دریدا[1] که از نظر دانشمندان علوم اجتماعی بس دشوار است. بدین سان، مقایسه‌ی علوم اجتماعی با علوم طبیعی در واقع جزء هویت ذاتی علوم اجتماعی است. همین مطلب مهم‌ترین مضمون، ولو یگانه مضمونی است که مباحث مربوط به سرگذشت نظریه[2] را با هویت کثرت گرایی نظری[3] کنونی پیوند می‌زند. این مقایسه، و محوریت آن در مفاهیم این همانی رشته‌ای[4] را می‌توانیم در تأکید بلیغی که بر آموزش روش شناختی در علوم اجتماعی می‌رود، ببینیم. به تازه واردها در علوم اجتماعی، واقعیت‌هایی درباره‌ی این علوم، مثل علوم طبیعی، آموخته نمی‌شود. برای آنان ابتدا واحدهایی برای یادگرفتن روش‌ها ارائه می‌شود.

---

1. Derrida
2. History of theory
3. The oretical Pluralism
4. Disciplinary identity

مقایسه‌ی علوم اجتماعی با علوم طبیعی، غالباً به وساطت و از طریق آشنایی با فلسفه‌ی علم صورت می‌گیرد. اگر ما بتوانیم به وضوح مشخص کنیم که دقیقاً ویژگی نظریه، روش و نظایر اینها در علوم طبیعی چیست، آن‌گاه، باید وضعمان - یا هر چه را وضعمان می‌پنداریم - برای تصمیم‌گیری در خصوص شأن علمی دعاویی که در علوم اجتماعی می‌شود، بهتر باشد. در این جا مشکلی پیش می‌آید. معمولاً طرح این گونه بحث‌ها بر پایه‌ی تأمل در تاریخ علم، و در اغلب موارد، بر پایه‌ی تأمل در تاریخ یک یا دو علم خاص؛ فیزیک، اخترشناسی یا شیمی است و کم توجه می‌شود یا اصلاً نمی‌شود که چرا باید این علوم از نظر فلسفی مهم تلقی شوند. تاریخ این علوم، برای هر قسم نظریه و روش علمی تعیین کننده دانسته شده است. ما سعی خواهیم کرد، این دو مطلب را از یک دیگر جدا کنیم، هر چند، چنان که خواهیم دید، خیلی از فیلسوفان چنین نکرده‌اند. گرایش این فیلسوفان این است که به تاریخ بنگرند که بدانان بگوید سرشت معرفت علمی چیست و نیز شمه‌ای درباره‌ی علم بگوید که ما را توانا یا تحریض کند برای نتایج و دستاوردهای آن ارج و قدر هنگفتی قائل شویم. چون در بحث فلسفه‌ی علوم اجتماعی بیشتر سیطره با این گونه مسائل بوده است، اکثراً وقت خود را مصروف همین مسائل خواهیم کرد. خواهیم دید بحث درباره‌ی سرشت نظریه، سرشت روش و منطقی که می‌باید به هر دو دسته علم اطلاق شود، سخت در هم تنیده‌اند. گرچه در پایان این فصل رأی دیگری را مطرح خواهیم کرد که صرفاً به نظریه‌ی علمی مربوط نمی‌شود، بلکه مربوط به آزمایش‌گری علمی و مشاهده و چیزی می‌شود که فیلسوفان پیش گفته آن را گرایش فلسفی ما خواهند نامید. در همه‌ی این بحث‌ها، خواسته و دانسته خودمان را محدود به موضوعات پایه و مقدماتی خواهیم کرد تا در بحبوحه‌ی مشاجرات و استدلال‌ها راه خودمان را پیدا کنیم. از این گذشته، آن دسته از مسائلی را که ممکن است در ارتباط با هر قسم معرفتی به وجود آید، از بحث خود کنار خواهیم گذاشت. چگونه مفاهیم و داده‌ها به هم مربوط می‌شوند؟ معرفت نظری چه ربطی به معرفت تجربی دارد؟ پاسخ‌هایی که به این پرسش‌ها داده شده است به وجهی منظم بدان‌ها به تلویح در همه‌ی فصل‌های گوناگونی که مقدم بر این فصل بوده‌اند، اشارت رفته است. بخش اعظم بحث ما بازتاب تأکیدی است که در پرداختن به نوع نظریه و روش - یعنی به *روش‌شناسی* - در فلسفه‌ی علم می‌رود.

برای اتخاذ این مشی در این مباحث، دلیل دومی وجود دارد. جای چون و چرا ندارد که

مهم‌ترین تأثیر در همه‌ی بحث‌های فلسفه‌ی علوم اجتماعی از دهه‌ی ۱۹۵۰ تاکنون، از آن سر کارل پوپر و کارهای او در این زمینه است. به زعم بسیاری کسان، «ابطال گرایی[1]» پوپر، یگانه موضوعی بوده است که آنان با آن در درون فلسفه‌ی علم آشنا بوده‌اند. «ابطال گرایی» آموزه‌ای روش شناختی است و گرچه روابط وثیق و آشکاری با «معرفت‌شناسی تطوری[2]» که پوپر آن را بسط داده، دارد، معمولاً این روابط به تفصیل بررسی نشده‌اند.

لذا، ما در این فصل، رهرو سنت متعارفیم. ما سهم پوپر را شالوده‌ی مباحث خود قرار داده‌ایم؛ شالوده‌ای که دیگر بحث‌ها را بر آن پی ریزی خواهیم کرد. بحث ما با بیانی اجمالی از پیشینه‌ی روش شناختی پوپر و اقسام پرسش‌هایی که به منظور یافتن پاسخ طرح شده‌اند، آغاز خواهد شد. سپس «ابطال گرایی» را با تفصیل بیشتر، همراه با راهبرد تبیین‌گری[3] که ملازم با آن است، بررسی خواهیم کرد. از آن جا مسیر خود را ادامه خواهیم داد تا ببینیم واکنش‌هایی که فیلسوفان و مورخان علم ملهم از فلسفه به نظریات پوپر نشان داده‌اند، چیست. در پایان خواهیم دید چگونه کل مسأله روش‌شناسی عمدتاً مغلوب تحولات اخیر شده است.

پیشینه‌ی تاریخی؛ استقرا گرایی

به زعم بسیاری از نافیلسوفان[4] و شاید بیشتر نادانشمندان[5] نیز، مسلم است که علم در جهان اکتشافات می‌کند. با این که این اظهار نظر فی نفسه ما را از مقصدمان خیلی دور نمی‌کند، ولیکن اگر افراد پیش گفته، پافشاری کنند و با شدت و حدّت بیشتر بدین رأی تمسک جویند چه بسا اکثر آنان چنین خواهد گفت که:

الف) علم، امور واقع‌ای را گرد می‌آورد که کاملاً تأیید شده‌اند و دیگر این که، افزایش امور واقع جدید بر شأن واقعی آنهایی که از قبل داشته‌ایم تأثیر نمی‌گذارد.

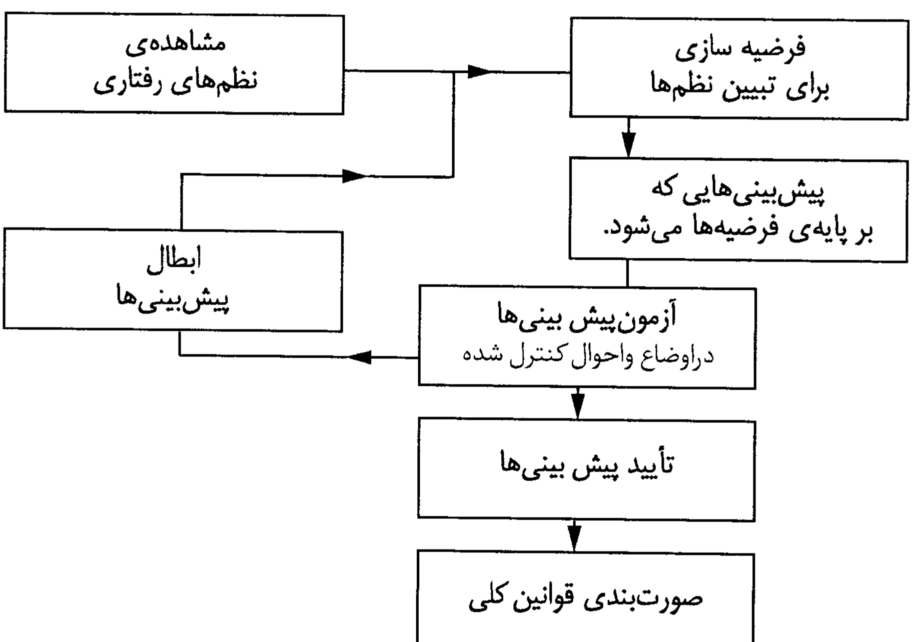
ب) از روی فهرست امور واقع ای که در اختیار داریم می‌توانیم امر واقع ای کاملاً بدیع،

---

1. Falsificationism
2. Evolutionary epistemology
3. Exploanatory strategy
4. Non-philosophers
5. Non-scientists

قانونی به راستی کلی را؛ همچون قانون‌هایی که بیان گر و چکیده‌ی مجموعه‌هایی از امور واقع بسیط شناخته شده‌اند، صورت بندی یا استنتاج نماییم؛

پ) اعتمادی که می‌توانیم به نظریه‌ای داشته باشیم بستگی به تعداد مصادیق موید آن دارد که در دسترس ما موجود است. قانونی همگانی یا کلی به این سبب پذیرفته می‌شود که ما دیده‌ایم تاکنون همه‌ی مواردی را که آزموده‌ایم با آن وفق می‌دهد. بر پایه‌ی این نگرش، نظریه‌پردازی علمی ترکیبی از این سه عامل است و بنیاد آن در روش‌های منطقی - آزمایشی است که شایسته‌ترین علوم بدان‌ها استناد می‌کنند. علوم دیگر، لاجرم به چیزی شبیه به این روش‌ها - که کم و بیش اقناع کننده است - استناد می‌کنند. اصل تعیین کننده در استقراگرایی - و همین اصل است که استقرا را باز بسته‌ی روش‌های آزمایش‌گری می‌کند - پیش بینی واقعیت‌های بدیع است؛ مصادیق کاملاً جدید براساس مصادیقی استنباط می‌شوند که پیشتر شناخته شده‌اند. این گونه پیش‌بینی‌ها، مجالی برای آزمایش‌هایی که طرح ریزی می‌شوند و قسم معینی از منطق را - به منظور آزمون تصمیم‌هایی که ارائه شده‌اند که می‌باید به آن تمسک شود - فراهم می‌آورند. شیوه‌ی مناسبِ تلخیصِ کلِّ این روش‌شناسی، این است که آن را در مجموعه مراحلی مترابط ببینیم.



یکی از مثال‌هایی که غالباً به آن استناد می‌شود تا اثبات شود چگونه علم به این شیوه‌ی استقرایی شروع می‌شود، کشف سیاره‌ی نپتون است. از روزی که برای نخستین بار نپتون رصد شد جلب توجه کرده بود که مدار ارانوس خارج مرکز[1] است. این خروج از مرکز[2] بالنسبه مداوم و منظم بود. جان آدَمز[3] و اُربین لوریه[4] به اتکای مکانیک آسمانی نیوتن، هر کدام جداگانه به این نتیجه رسیدند که این خروج از مرکز را می‌توان برحسب فرض وجود سیاره‌ای دیگر با اندازه‌ای خاص که به گرد ارانوس می‌چرخد تبیین کرد. هرگاه این سیاره به ارانوس نزدیک می‌شد جرم آن کششی گرانشی[5] را اعمال می‌کرد و همین، خروج از مرکز را در حضیض[6] سیاره‌ی نپتون تبیین می‌کرد. آدَمز و لوریه جرم این سیاره را و این که دقیقاً کی و کجا به جستجوی آن بروند، محاسبه کردند. در ۱۸۴۶ ، جان گاله[7] تلکسوپ خودش را به آن نقطه معطوف کرد و سیاره‌ای را که ادمز و لوریه پیش بینی کرده بودند، پیدا کرد. این سیاره، از آن پس، نپتون نامیده شد. این کشف باز مصداقی دیگر در تأیید نظریه‌های نیوتن بود.

کشف نپتون نمایان گر همه‌ی عناصری است که در استدلال استقرایی و کاربرد روش‌های منطقی - آزمایشی[8] یافت می‌شود. این کشف مبتنی بر اصل علیت جهان شمول بود. برپایه‌ی این اصل، در هر جا، هر رویداد مشهود، در این مورد خروج از مرکز حضیض سیاره، علتی شناختنی دارد. این علت عبارت است از تلفیق مجموعه‌ی اوضاع و احوال قبلی با نسبتی که بین این اوضاع و احوال برقرار است. در مثالی که آوردیم، این علت عبارت است از نزدیک شدن زیاد دو جرم آسمانی به یک دیگر و شمول تأثیرات گرانشی. بر پایه‌ی نگرش استقرایی، نقش نظریه‌ی علمی این است که اوضاع و احوال علّی را شناسایی کند و آنها را تعمیم دهد تا به شکل قانون‌های علّی درآیند. این شناسایی، با روش‌هایی نام بردار به «روش

---

1. Eccentric
2. Eccentricity
3. John Adams
4. Urbain Leverrier
5. Gravitational pull
۶. Perihelion ، حضیض سیاره یا سمت الشمس و آن نقطه‌ای از مدار سیاره است که از نقاط دیگرش به خورشید نزدیک‌تر باشد. - م.
7. John Galle
8. Causal Contribution

اتفاق» و «روش اختلاف» محقق می‌شود. روش اتفاق، پژوهش گر را الزام می‌کند اوضاع و احوال پیشین [تحقق رویدادی] را برحسب اوضاع و احوال پیشین تحقق دو رویداد کاملاً شبیه به هم بررسی کند. اگر مورد مشترکی بین این دو دسته از اوضاع و احوال وجود داشته باشد، همان علت است. اگر اوضاع و احوال‌های متعددی وجود داشته باشد، بین آنها می‌باید برحسب اوضاع و احوال کنترل شده فرق بگذارد به گونه‌ای که سهم علّی[1] آنها را بتواند ارزیابی کند. روش اختلاف، برعکس روش اتفاق است. اگر دو دسته از اوضاع و احوال بجز از یک جهت در کلیه‌ی جهات با یکدیگر مشابه باشند، به رویدادهای متفاوتی می‌انجامد، آن‌گاه، آن امر مابه‌الاختلاف در این گونه اوضاع و احوال، علت اصلی تفاوت در پیامدها خواهد بود. این همانا منطق آزمایش‌گری منطقی[2] است. هر قدر موشکافی آزمایشی بیشتر شود، کنترل بیشتر بر اوضاع و احوالی که تحت بررسی‌اند و لذا دقت بیشتر در پیش‌بینی‌هایی که می‌شود، لازم می‌آید.

اگر استقراگرایی روش‌شناسی علم باشد، پیامد آن برای علوم انسانی کاملاً روشن است. هواداران این مشرب، تا جایی که ممکن است به این روش‌شناسی تأسی خواهند کرد و روش‌های پژوهشی را که منطبق بر آزمایش‌گری منطقی است، ابداع خواهند نمود. آنان لاجرم با ساز و برگ پیش‌بینی و مشاهده‌ی دقیق، به جستجوی تعمیم‌هایی در ارتباط با علت فاعلی خواهند رفت. به سبب مشکلات عملی و اخلاقی که در جریان آزمایش بر روی آدمیان پیش می‌آید، در بسیاری از موارد، معنی این کار این است که آنان در علوم اجتماعی می‌باید به روش‌های نمونه برداری[3] آمار استنتاجی[4] اکتفا و اعتماد کنند. اما در روان‌شناسی پنداشته می‌شود این روش‌ها می‌تواند کم و بیش با روش استقرایی علوم طبیعی رقابت تنگاتنگ کند. در بین علوم اجتماعی، آزمایش‌گرایی بیشترین پیشرفت را داشته است. اما این که به چه قیمتی، یکی از موضوعات چشمگیر بوده است که در فصل‌های گذشته به آن پرداختیم. در آن جا گفتیم، کسانی که در برابر ورود مدل علوم طبیعی به درون علوم اجتماعی مقاومت کرده‌اند این کار را با دقت زیاد کرده‌اند، چون با تور اصل علیت همگانی، خصیصه‌ی اصلی حیات

---

1. Causal Contribution
2. Logico - experimentalism
3. Techniques of Sampling
4. Inferential statistics

اجتماعی و فرهنگی آدمی صید نمی‌شود. در مورد این خصیصه این باور وجود داشت که آن وجهی تفسیری[1] و ذهنی [= شخصی] دارد، نه علّی و عینی [= همگانی]. درباره‌ی پیامدهای این دو رأی متفاوت، پیشتر به تفصیل بحث کرده‌ایم.

به رغم تمسک استقرا به قوه‌ی متخیله‌ی عامه و سایه‌ی مدید آنکه بر سر مجادلات مطروحه در علوم اجتماعی مستدام بوده است، چند اشکال درست و حسابی به محتمل الصدق بودن[2] استقراگرایی هم چون روش‌شناسی علم، وارد شده است. نَسَبِ یکی از این اشکالات، به بحثی می‌رسد که دیوید هیوم آن را در سده‌ی هجدهم مطرح کرد. این بحث، به صور گوناگون، در دوران جدید از نو مطرح شده است؛ یک بار به صورت معرفت شناختی و بار دیگر به صورت منطقی. در بحث معرفت‌شناختی، این سؤال مطرح می‌شود که یقین ما به معرفت علمی چه تضمینی دارد. ما چگونه پی می‌بریم عللی واقعی را شناخته‌ایم؟ چگونه حد و مرز اوضاع و احوالی را که می‌باید آزموده شوند، تعیین می‌کنیم؟ چگونه مفاهیم نظری مورد استناد خودمان را، مثل ظرفیت و پیوند شیمیایی، به نحوه‌ی تحقق بالفعل ترکیب مواد با یکدیگر مرتبط می‌کنیم؟ این پرسش‌ها، زمینه‌ی پیدایش معرفت است و این که چگونه به نظریه‌ها دست پیدا می‌کنیم و اوضاع و احوالی را که به وجود می‌آیند چگونه می‌آزماییم. همان طور که در درآمد بخش یکم دیدید، این پرسش‌ها را می‌توانیم در هر قسم معرفتی، و نه فقط در علم، مطرح کنیم و حتی امروزه، هنوز مایه‌ی حیرت و هیجان فیلسوفان‌اند. در بحث منطقی، مسأله‌ای که مطرح می‌شود مربوط به کارآیی و کفایت استقراگرایی است که عبارت است از بازسازی منطقی یا عقلی کاری که علم در واقع انجام می‌دهد. علم که به راستی حقایقی را درباره‌ی جهان به ما می‌گوید، آیا احتمال دارد به همان سبک و سیاقی باشد که استقراگرایی عنوان می‌کند؟

بنابر یک قول، در بحث منطقی، درباره‌ی تسری مدعیاتی که در خصوص بعضی از اعضا یک مجموعه می‌شود تا مدعیاتی که در خصوص همه‌ی اعضای آن مجموعه وجود دارد، سؤال می‌شود. این قسمی تعیین سهم و تأثیر خاص هیوم در این باب است. در قول دیگر از منزلت صدق هر یک از قانون‌های کلی به صورت انفرادی، در پرتو تاریخ علم سؤال می‌شود.

---

1. Interpretive
2. Plausibility

این قول، نام‌بردار به نظریه‌ی بدیل در اثر مواجهه با مشکل[1] است. در موقع خود خواهیم دید، «آیین ابطال گرایی» پوپر، هم به قصد حل مسأله‌ی هیوم و هم به قصد بیان مسأله‌ی نظریه‌ی بدیل در اثر مواجهه با مشکل، طرح ریزی شد. نخست اجازه دهید، به مسأله‌ی منطقی هیوم بپردازیم. جان کلام در استدلال هیوم این است که، چه دلیلی وجود دارد که ما می‌پنداریم نظم‌هایی که تاکنون در صنفی از پدیده‌ها مشاهده کرده‌ایم، قابل تعمیم به همه‌ی آحاد آن صنف است؟ ما مفاد این قضیه را برای مدتی آزموده‌ایم که «گوگرد با شعله‌ی زرد رنگ می‌سوزد» و تاکنون هر گوگردی را که افروخته‌ایم دیده‌ایم که این تعمیم را تأیید کرده است. در اثر این آزمون، تا حدی اعتماد پیدا می‌کنیم در مورد نمونه‌ی بعدی گوگرد نیز چنین اتفاقی خواهد افتاد. با این همه، الزام ما به این قول که بگوییم لاجرم گوگرد با شعله‌ی زرد رنگ می‌سوزد، قولی منطقی نیست. این قول مبتنی بر فرض تقارن بین همه‌ی مصادیق گوگرد در آینده با گوگردهایی است که تاکنون آزموده‌ایم. از نظر هیوم، رغبت ما به پل زدن بر روی این شکاف منطقی بین «بعضی» و «همه» یکی از عادات فهم‌ناپذیر ذهن است. به بیان منطقی می‌توانیم بگوییم، که ما نمی‌توانیم وقتی تسویر[2] را از «بعضی» به «همه» تعمیم می‌دهیم مطمئن باشیم که صدق قضیه را حفظ می‌کنیم. این رفتن از «بعضی» به «همه» فی حد ذاته صدق نگه‌دار[3] نیست.

تاکنون باید روشن شده باشد مسأله‌ای که مورد بحث است صدق قضایای علمی نیست، بلکه مسأله، راهبرد[4] دست‌یابی به این قضایاست. این قضیه که «همه‌ی گوگردها با شعله‌ی زرد رنگ می‌سوزند» ممکن است کاملاً صادق باشد. لیکن، بنابر استدلال هیوم، اگر ما از راه استقرا به این نتیجه برسیم، صدق این قضیه را نمی‌توانیم تضمین کنیم. این روش استدلالی، نگهداشت صدق را تضمین نمی‌کند. تقارن بین دو مجموعه و بعد بیان قضیه، از راه این فرض تحقق می‌پذیرد که جهان درست به همان سان ادامه پیدا خواهد کرد که تاکنون بوده است. این فرض، فی نفسه نامطمئن و اطمینان‌ناپذیر است. مهم است بدانیم در این استدلال گفته نمی‌شود که علم غیر منطقی یا نامعتبر است. این استدلال هر چه که باشد در آن تنها چیزی

---

1. The Successor theory problem
2. Quantification
3. Truth - Preserving
4. Strategy

که گفته می‌شود روش منطقی - آزمایشی علم است که به لحاظ استنتاجی - قیاسی نمی‌تواند معتبر باشد. اما اگر به اعتبار استنتاجی - قیاسی در معیار صدق استناد شود، دیگر نمی‌توانیم تضمین کنیم که تعمیم‌های علمی صادقند، صدق آنها ممکن است و نه ضروری. امور ممکن است فی‌الواقع جور دیگری باشند. وقتی با استدلالی شبیه این روبرو می‌شویم، یکی از پاسخ‌های معمول اشارت به کامیابی‌های علم است. ما کسانی را به فضا فرستاده‌ایم؛ می‌توانیم بیماری‌های مرگبار را درمان کنیم؛ حتی می‌توانیم نیروهای بس قدرتمند طبیعی را مهار کنیم. آیا این کامیابی‌ها به قطع و یقین اثبات نمی‌کنند که حق با علم است؟ مایه‌ی تأسف است که آنچه گفتیم به کوششی برای توجیه استقرا از راه استقرا می‌انجامد. ما ابتدا به طیف گسترده‌ی چیزهایی می‌نگریم که تاکنون علم صدق آنها را به اثبات رسانیده است. سپس تصور می‌کنیم که علم صدق آنها را از راه استقرا اثبات کرده است. با این همه، مجاز نیستیم که از بعضی تعمیم‌های علمی به همه‌ی تعمیم‌هایی از این دست و برای نیل به صدق آنها گام برداریم. روش استقرایی شاید در گذشته کامیاب بوده است، ولی این کامیابی آینده‌اش را تضمین نمی‌کند.

البته، استقراگرایان، خام بودن این گونه استدلال را تشخیص می‌دهند. رأیی که غالباً آنان پیشنهاد کرده‌اند این است که کامیابی گذشته‌ی علم فقط این احتمال را بالا خواهد برد که علم در آینده نیز کامیاب خواهد بود. این رأی متضمن تعریف تازه‌ای از تعمیم‌ها، همچون «گزاره‌های محتمل»[1]، همراه با شماری از مصادیق مؤید[2] است که درجه‌ی احتمال را تعیین می‌کنند. قانون‌هایی بسیار مشهود و کاملاً آزموده شده، مثل قانون بویل[3] و قانون اُهم[4] دارای درجاتی از احتمالند که بسیار نزدیک به ۱ است (همه‌ی احتمالات بین ۱ ± قرار دارند) به گونه‌ای که هیچ تفاوتی به لحاظ واقع پدید نمی‌آید.

این رأی، راه برون شوی از این مشکل به ما نشان نمی‌دهد، چون استدلال هیوم نه فقط برای تعمیم‌هایی که در مورد همه‌ی مصادیق آینده می‌شود و تسویر صعودی[5]، مانع به وجود

1. Probability statement
2. Confirmatory instances
3. Boyle's Law
4. Ohm's Law
5. Quantifying upwards

می‌آورد؛ می‌توانیم بگوییم، در راه تعمیم به هر مصداق خاص و تسویر نزولی[1] نیز وقفه ایجاد می‌کند. ما نمی‌توانیم پیش از افروختن مقداری گوگرد، تضمین کنیم که گوگرد با شعله‌ی زرد خواهد سوخت. می‌توانیم حدس بزنیم و حتی مفروض بگریم که گوگرد با شعله‌ی زرد خواهد سوخت. لکن این درست همان نکته‌ی مورد نظر هیوم است. نگرانی درباره‌ی اعتبار منطق استقرایی، هیچ وقت فی‌الواقع از بین نرفته است. منطق دانان چندین شیوه‌ی متفاوت را برای حل این معضل یا برای رهیدن از آن آزموده‌اند. سرانجام، اکثر آنان بدین نتیجه رسیده‌اند که معضل استقراء را به شیوه‌ی «توجیه برحسب اوضاع و احوال»[2] حل کنند. این شیوه البته غیرمنطقی است و لیکن در آن، استنتاج استقرایی لاینحل ملحوظ نیست.

بحث درباره‌ی نظریه‌های بدیل، به گونه‌ای یکسره متفاوت است. به فرض وجود صدق تعمیم‌های علمی - برای لحظه‌ای صرف نظر می‌کنیم که چگونه به آنها دست پیدا کرده‌ایم - در خصوص تغییرات شگرفی که در تاریخ تفکر علمی حادث شده است، چه توجیهی می‌توانیم بکنیم؟ گالیله و نیوتن بعضی از قوانین به دقت آزموده شده‌ی فیزیک را صورت‌بندی کردند. آنان در این صورت بندی، مدت زمانی بیش از ۱۵۰ سال کاربست، پیش بینی و تأیید را ملحوظ داشتند. در عین حال، بعد از سال ۱۹۱۵ و طرح نظریه‌ی نسبیت عام، منزلت کلی این قوانین بی اعتبار شد. معلوم شد که آنها فقط بخش کوچکی از جهان، آنچه را که می‌توانیم اشیاء و رویدادهای میان مدت[3] و میان مقدار[4] بنامیم، توصیف می‌کنند. نظریه‌های آنان در سطوح میان کهکشانی[5] و زیر اتمی کاربرد ندارد. نظریه‌ی اینشتین اثبات نکرد نظریات نیوتن و گالیله نادرستند، بلکه فقط محدودیت آنها را آشکار کرد. اما، همان گونه که در مورد اکتشاف نپتون دیدیم، در روش آنان مفروض بود که تعمیم‌های کلی ممکن است. در این صورت، چگونه می‌توانیم [برای ابطال این نظریه‌ها] به داده‌هایی تمسک جوییم که سلب تأیید می‌کنند؟ اگر نظریه‌ای با همه‌ی مشاهداتی که تا مقطعی معین، مثلاً تا ۱۹۱۴ کرده‌ایم، تأیید

1. Quantifying downward
2. Justification in the circumstances
3. Middle - range
4. Middle - sized
5. Intergalact

شود، کاربرد استقراگرایی به ما رخصت خواهد داد که بگوییم آن نظریه تعمیم‌پذیر[1] و لذا صادق، یا دست کم، کاملاً محتمل است. آیا این نظریه در ۱۹۱۵ کاذب شد؟ آیا صدق ممکن است باز بسته‌ی زمان[2] شود؟ طیف امور واقع‌ای که مفروض است نظریه پوشش می‌دهد تغییری نکرده‌اند، بلکه فقط در سازماندهی ما در آنها تغییری صورت گرفته است. در بحث بعدی خواهیم دید، نظریه‌ی بدیل که در اثر مواجهه با مشکل پدید می‌آید موجب کشمکش‌های بسیاری در مباحث مربوط به اهمیت تاریخ علم برای فلسفه‌ی علم بوده است. کوشش‌هایی که تاکنون برای ایضاح این مطلب شده است تقریباً همیشه از روش‌شناسی به معرفت‌شناسی واپس رفته است.

آخرین اشکال و خرده‌گیری بسیار مهمی که به تازگی به استقراگرایی شده است، مربوط به نسبت معین مفروض بین نظریه و قلمرو امور واقع است که این نظریه در آن جا کاربرد دارد. مخصوصاً این اشکال، به مسأله قطعیت مواردی که سلب تأیید می‌کنند، دامن زد. تضمین استقرایی بسته به این بود که از تعمیم‌های ناموفق می‌باید سلب اعتبار شود. یکی از پیامدهای نگرش کواین و دیگر واقع گرایان[3] این است که اینان در بسط مفهوم عدم تعیّن تام[4] نظریه به تأثیر از امور واقع، می‌کوشند. در رشته‌ای از قضایا که در درون آنها نظریه جاسازی شده است همواره می‌توانیم نظریه را اصلاح و تعدیل کنیم تا با امور واقع بدیع و داده‌هایی که به وجهی بیّن و بارز سلب تأیید می‌کنند، سازگار آید. در فصل ۷ به این مطلب، زیر عنوان «نظریه‌ی دوئم - کواین» اشارت کردیم. این کاری شیطانی نیست که از ما خواسته می‌شود در آن شرکت کنیم؛ این همانا نکته‌ای در باب الزام منطقی است. وقتی با مواردی که سلب تأیید می‌کنند مواجه می‌شویم، رهاورد آن برای ما فقط یک بدیل، یعنی نفی نظریه، نیست. می‌توانیم روابط منطقی این مجموعه از قضایای نظری را با مجموعه‌ای دیگر اصلاح و تعدیل کنیم و بدین سان بین این مجموعه از قضایا با امور واقع، بدون آنکه از قواعد منطق تخطی کنیم، وفاق به وجود آوریم. فرضیه‌ی دوئم - کواین مؤدی به این نتیجه می‌شود که رکن اصلی در منطق استقراگرایی، که الزام به نفی نظریه‌ها در مواجهه با مواردی است که سلب تأیید می‌کنند، فی

---

1. Generalisable
2. Time - dependent
3. Realists
4. Underdetermination

نفسه متزلزل و ناپایدار است.

ابطال گرایی روش‌مندانه‌ی پوپر

موضوعی را که تاکنون درباره‌ی آن بحث کرده‌ایم می‌توانیم کوششی برای توجیه صدق فرضیه‌ها و تعمیم‌های علمی بنامیم. فلسفه‌ی علم پوپر با تصدیق به این قول شروع می‌شود که استقراگرایی برای ما باید چنین توجیهی به ارمغان آورد. همچنین جهت فلسفه‌ی وی معطوف به شناخت صفت ممیزه‌ی روش علمی است، چون پرواضح است که ما نمی‌توانیم همه‌ی معرفت‌هایی را که درباره‌ی جهان داریم، علمی بنامیم. لذا پوپر، برای تمییز انواع گوناگون معرفت از یکدیگر، باید معیاری را ابداع کند که چیزی را که وی «شبه علم» یا «متافیزیک» می‌نامد از علم به معنی درست کلمه تفکیک شود. در این تصور، پوپر با پوزیتیویست‌های منطقی شریک است، ولو آنکه از نظر وی، مایه و پایه‌ی این معیار در روش‌هایی است که در علم مورد استفاده است و نه در خصیصه‌ی معنی داری گزاره‌های علمی. استقراگرایی ناتوان از ارائه‌ی چنین معیاری است. برای پی بردن به این ناتوانی، مورد اخترگویی را در نظر بگیرید. اخترگویان بهره‌ای زیاد از عمرشان را مصروف مطالعه‌ی حرکات ستارگان و سیارات و نسبت این حرکات با سرگذشت افراد می‌کنند. آنان برپایه‌ی مشاهداتشان پیش‌بینی می‌کنند که گاهی وقت‌ها پیش‌بینی‌های دقیقی هم هست. شاید این پیش‌بینی‌ها محقق هم بشوند. اگر این پیش‌بینی‌ها محقق شوند، آیا موجب می‌شوند که اخترگویی علم شود؟ اگر نظر ما به استقراگرایی به قصد دست‌یابی به معیاری برای علمی بودن باشد، به نظر می‌رسد اخترگویی نیز علم خواهد شد. این مطلب برای پوپر تحمل‌ناپذیر بود. اخترگویی، همراه با روان کاوی، مارکسیسم و بسیاری دیگر از شبه علم‌ها، از مصادیق متافیزیک‌اند، و نه علم راستین و حقیقی. اما چرا؟ چه چیزی مایه‌ی افتراق شبه علم از علم راستین است؟

این «معیار تمییز»[1]، به اصطلاح پوپر، مندرج در طرحی ساده ولی کاملاً ویرانگر است. علم در جستجوی تأیید پیش‌بینی‌هایش و لذا تعمیم نیست، بلکه در پی ابطال آنهاست. نظریه‌های علمی مبین اوضاع و احوالی هستند که در تحت این اوضاع و احوال این نظریه‌ها ناکام و ناموفق محسوب می‌شوند. همین تعیین اوضاع و احوال ناکامی است که ذاتی نظریه و

---

1. Demarcation criterion

روشی است که با آن اوضاع و احوال آزموده می‌شوند و بدین سان علم از متافیزیک تفکیک می‌گردد. علم نقادانه است؛ شبه علم نقادانه نیست.

پوپر با این پیشنهاد، به کلی نحوه‌ی سخن گفتن درباره‌ی منطق علم را تغییر می‌دهد. هدف علم دیگر استنتاج تعمیم‌ها از مصادیق موید نیست. بلکه، هدف جستجو برای سلب تأیید و نفی فرضیه‌های تخمینی[1] است. تاریخ علم، تاریخ مجموعه‌ای متراکم از تعمیم‌های صادق نیست، بلکه انباشته از مقادیر معتنابهی از حدس‌هاست که تاکنون ابطال نشده‌اند. طرح نظریه‌ی ابطال به پوپر رخصت می‌دهد نظریه‌ی مکمل دیگری را برای ارزیابی نظریه‌های راستین علمی مطرح کند. پوپر با استناد به محاسبات آماری[2]، استدلال می‌کند که بهترین نظریه‌های علمی نظریه‌هایی هستند که با آنها می‌توانیم پیش‌بینی‌های بسیار دقیق بکنیم و از همین رو، این نظریات بیش از هر نظریه‌ی دیگری در معرض ابطالند.لذا نظریه‌های معتبر، نظریه‌های نامحتملند. در غالب موارد، این نظریه در قالب آزمایشی فیصله بخش[3] تلخیص می‌شود که ابطال آن برای نظریه پرداز دلیلی بر نفی نظریه خواهد بود.

مثالی که غالباً پوپر برای توضیح درجه‌ی ابطال پذیری نظریه‌های معتبر بـه آن استناد می‌کند، نظریه‌ی نسبیت عام است. یکی از پیش بینی‌های این نظریه این است که نور اگر از درون میدانی گرانشی بگذرد، خمیده خواهد شد. اینشتین محاسبه کرد که نوری که از نزدیکی خورشید می‌گذرد در اثر کشش گرانشی خورشید با قوس ۱/۷۳ ثانیه خمیده خواهد شد. این آشکارا بدین معنی بود که اگر شخص بتواند فاصله‌ی دو ستاره را در شب، وقتی که خورشید نیست، و در طی روز که خورشید هست، اندازه‌گیری کند، در صورتی که نور یکی از آنها از نزدیکی خورشید عبور کرده باشد، چنین به نظر وی خواهد رسید که گویی فاصله‌ی میان آنها تغییر کرده است. در ۱۹۱۹ ، کسوف کامل خورشیدی، مجالی برای انجام این آزمایش فراهم آورد. نتایج به دست آمده پیش‌بینی اینشتین را تقویت کرد. این نظریه درست است، صرفاً به این جهت که این آزمایش فیصله‌بخش آن را ابطال نکرد. به نوشته‌ی پوپر در *منطق اکتشاف علمی*؛

---

1. Conjectural hypotheses
2. Probability calculus
3. Crucial experiment

من فکر می‌کنم که ما باید به این تصور عادت کنیم که علم را «مجموعه‌ای از معارف» ندانیم، بلکه آن را نظامی متشکل از فرضیه‌ها؛ یعنی نظامی از حدس‌ها یا پیش بینی‌ها بدانیم که اصولاً توجیه نمی‌توانند شد، اما، ما با آنها کار می‌کنیم مادامی که آنها در برابر آزمون‌ها ایستادگی می‌کنند و بدین لحاظ ما هرگز محق نیستیم که بگوییم می‌دانیم آنها «صادق» یا «کم و بیش قطعی» یا حتی «محتمل»اند. (ص ۳۱۷)

یکی از بحث انگیزترین وجوه ابطال گرایی، ویژگی نقادانه و رقابت طلبانه‌ای است که به علم نسبت می‌دهد. اما این ویژگی، آن گونه که به نظر می‌رسد بسیاری از منتقدان پوپر برآنند، دلیلی در دفاع از ابطال گرایی نیست، بلکه صرفاً وجهی فرعی و جنبی از ابطال گرایی است که کم و بیش برحسب اتفاق واجد آن شده است، استدلال‌های محکمی که در دفاع از ابطال گرایی شده است همگی استدلال‌هایی‌اند. نخستین استدلال، عدم تقارن میان ابطال گرایی و تحقیق پذیری در مجموعه‌های معینی از گزاره هاست. اگر بگوییم همه‌ی پستان داران زنده زا هستند، آن گاه، کشف پلاتیپوس[1] این تعمیم را ابطال خواهد کرد. پلاتیپوس تخم‌گذار است، در عین حال به توله‌ی خودش شیر می‌دهد. مادامی که این احتمال وجود دارد که ما همه‌ی پستان داران محتمل را نیازموده‌ایم، هر قدر مشاهده کنیم که پستان داران زنده زا هستند، چون پلاتیپوس پستان‌دار است و زنده‌زا نیست، حکم کلی ما اثبات نخواهد شد. عین همین مطلب را راجع به گزاره‌های وجودی[2] مثل «پستان داری تخم‌گذار وجود دارد» نمی‌توانیم بگوییم. این گزاره اثبات پذیر[3] است. اما، گزاره‌های تحلیلی[4] مثل، «مجردها افراد ازدواج نکرده‌اند» نه اثبات پذیرند نه ابطال‌پذیر این گزاره‌ها برحسب تعریف صادقند. بنابراین، معیار ابطال فقط در طیف محدودی از قضایا کاربرد دارد. این معیار، در این موارد روش ساده‌ی منطقی‌ای در اختیار ما می‌گذارد که با آن منزلت قضایا را تعیین می‌کنیم و در نتیجه پی می‌بریم که کدام یک را باید ترجیح دهیم. پوپر با اتخاذ این رهیافت خودش را کاملاً با گرایش کلی تحولات در منطق هم نوا می‌کند.

---

۱. پستان داری تخم‌گذار، بومی استرالیا، - م.

2. Existential propositions

3. Verifiable

4. Analytic propositions

دومین استدلال محکمی که پوپر می‌آورد مبتنی بر تفکیک ابطال‌پذیری علی‌الاصول[1] معیار تمییز علم از شبه علم است. کاری که پوپر در این جا می‌کند معیار ابطال‌پذیری را به جای تحقیق‌پذیری پیشنهاد و آن را در علم اعمال می‌کند. درست همان گونه که توجیه تحقیق‌پذیری به هیچ روی از راه استقرا ممکن نبود، توجیه ابطال‌پذیری نیز از راه استقرا ممکن نیست. ما ممکن است نتوانیم دست به ابطال بزنیم، لیکن نظریه‌های علمی می‌باید اوضاع و احوالی را معین کنند که در آن اوضاع و احوال آنها ابطال شده محسوب خواهند گشت. نظریه‌ی دوئم - کواین راجع به تحقیق‌پذیری و ابطال‌پذیری گزاره‌ها، مورد قبول بعضی از فیلسوفان علم قرار گرفته است و پیامدهای آن بس متفاوت از پیامدهایی است که پوپر در آن یافته است. ما در پایان همین فصل، راجع به این مطلب دوباره سخن خواهیم گفت.

این رأی «ابطال‌پذیری» که پوپر مبلّغ آن است دقیقاً چیست؟ پرواضح است که این قسمی تجربه گرایی[2] نیست. او از ما نمی‌خواهد که فقط کاری را بکنیم که از دست‌مان برمی‌آید، یعنی «امور واقع را ببینیم» یا اشارتی بکنیم به این که «آنها چگونه‌اند». وی با خرسندی تمام اذعان می‌کند که دیدن امور واقع و چگونه بودن آنها باز بسته‌ی نظریه[3] است. به موجب نظر پوپر، روشی که در علم کاربرد دارد ارزیابی نقادانه‌ی نظریه‌ها و فرضیه‌های متعدد است که همیشه رقیب یکدیگرند. علم از راه آزمون و خطا می‌آموزد که چه چیز را برگیرد و از آن بهره ببرد و چه چیز را کنار بگذارد. یگانه نقشی که هر قسمی از ارجاع تجربی می‌باید ایفا کند «تنازع برای بقا» در بین نظریه‌هایی است که باقی می‌مانند. هر قدر نظریه‌ای دیرپاتر باشد، «تقرّب به حقیقت»[4] اش بیشتر است و به توصیفی که در آن گفته می‌شود موجودات چگونه هستند، نزدیکتر می‌شود. اکتساب معرفت از راه آزمون و خطا و جهش در نظریه‌ها در واکنش به کوشش برای اعمال و آزمون آنها، بسط چیزی است که پوپر آن را «معرفت‌شناسی تطوری» می‌نامد. علم که معرفت را انباشته می‌کند و قادر است آن را به وجهی بسیار پیچیده با جهان منطبق کند، در اصل و اساس هیچ تفاوتی با سایر گونه‌های

---

1. Falsifiability - in - Principle
2. Empiricism
3. Theory - dependent
4. Verismilitude

حیات ندارد. پیوستگی‌ای که پوپر بین معرفت مکتسب از علم و از دیگر نهادهای بشری با انطباق آن با سطوح نازل‌تر حیات قایل است، طبعاً موجب مباحثات بسیار شده است. مایه‌ی تأسف است که در این جا مجال نداریم به این مطلب بپردازیم. توان مندی نظریه‌ها برای ایستادگی در برابر آزمون‌ها، چیزی است که پوپر آن را «تقویت»[1] نظریه‌ها می‌نامد. تقویت، مستقیماً مربوط به درجه‌ی احتمال ناپذیری پیش بینی‌های آنها می‌شود. نظریه‌های نیرومندی، مثل نظریه‌ی نسبیت عام، می‌توانند دوش به دوش طیف گسترده‌ای از اوضاع و احوال آزمون گر، پیش‌بینی‌های بسیار دقیق کنند. همه‌ی این اوضاع و احوال در حد بالایی واجد محتوای تجربی‌اند. این محتوا هر چه بیشتر باشد، دقت پیش‌بینی آنها بیشتر است؛ هر قدر دفعات آزمون نظریه بیشتر باشد، احتمال این که نظریه، دفعه‌ی بعد نیز در برابر آزمون ایستادگی کند، کمتر است. بهترین نظریه‌ها، نظریه‌هایی هستند که تعداد فرضیه‌های کمکی مورد نیاز آنها؛ یعنی درست همان‌هایی که توانایی برای آزمون تجربی دارند، به حداقل کاهش داده شوند و به جای اینها، فرضیه‌هایی انتخاب شود که متضمن پیش‌بینی‌های دقیق هستند. رابطه‌ی بین این بازسازی عقلی ابطال گرایانه از منطق علم با تاریخ واقعی و بالفعل علم، از رهگذر معرفت‌شناسی تطوری پوپر تأمین می‌شود. علم، مثل هر قسمی از معرفت، با جهش و آزمون و خطا آغاز می‌گردد. چون تقویت آماری است در علم این خطر وجود دارد که نظریه‌ای معقول عجولانه کنار زده شود و به نظریه‌ای نامعقول تمسک شود که بسی دور از فعالیت مفید و سازنده‌ی علم است. این کار به دو دلیل صورت می‌گیرد. نخست این که، از زمان کانت به این سو، ما پذیرفته‌ایم که هیچ معیار مستقلی برای تقرب به حقیقت نظریه وجود ندارد. ما نمی‌توانیم بیرون نظریه بایستیم و به جهان مستقیماً نظر کنیم. دوم، معیارهای غیرمنطقی، مندرج در گزینش بالفعل و ترویج نظریه‌های خاص علمی‌اند. این گونه معیارهای غیرمنطقی، وفاق میان نظریه و عرف موجود در متن رشته‌ای علمی، یا کشش و گیرایی نسبی بعضی گونه‌های کاوش و پژوهش نسبت به گونه‌های دیگر و امثال اینهاست. اما، هر چند این وجوه غیرمنطقی بخشی و پاره‌ای از تاریخ واقعی و تجربی علم‌اند، از نظر پوپر، از حیث منطق علم، قطعی و بی‌چون و چرا نیستند. بر طبق نگرش خود پوپر، پیامد ابطال گرایی برای علوم اجتماعی هنگفت است. چند نظریه‌ی مشهور و معتمد – مارکسیسم، روان کاوی، رفتار گرایی

1. Corroboration

- کاملاً با مقتضیات نظری‌ای که ابطال گرایی ایجاب می‌کند، وفاق ندارند. این نظریه‌ها، حاوی فرضیه‌های آزمون‌پذیر نیستند؛ پیش‌بینی‌های دقیق نمی‌کنند؛ در آنها به اوضاع و احوالی تصریح نمی‌شود که در آن اوضاع و احوال ابطال شده محسوب توانند شد. در همه‌ی مواردی از این دست، دست‌کم به موجب نگرش پوپر، چیزی که در نظریه‌های علمی در علوم اجتماعی ارائه می‌شود مجموعه‌هایی از مقولات نظام بخش و شیوه‌هایی برای نگرش به حیات اجتماعی است و نه نظریه‌های علمی. تاختن پوپر به مدعیات علمی ماتریالیسم تاریخی نام بردار است؛ نظریات وی در خصوص روان کاوی نیز به همین اندازه ویران گر است. پدیده‌ای مثل خطای لفظی «غیراختیاری» را که در واقع مبین وجود کشمکش‌هایی در روان فرد است در نظر بگیرید. پوپر می‌پرسد در کجا فروید بر اوضاع و احوالی تصریح کرده است که در آن اوضاع و احوال این گونه خطاها بر وفق این قسم ابراز و ظهور ملحوظ نخواهند شد؟ در کجا وی می‌گوید چه چیزی برای ابطال نظریه‌اش لازم است؟ بی‌گمان پاسخ پوپر این است که وی هرگز به چنین چیزهایی تصریح نکرده است. در مقابل، فروید، در کتاب *روان آسیب‌شناسی زندگی روزمره*[1] می‌خواهد به وجهی خیره کننده ابتکاری عقلانی را فقط به این جهت اثبات کند که ما بدانیم چگونه می‌توانیم تحلیل او را در مورد هر قسم پدیده‌ای در زندگی‌های خودمان تکرار کنیم. این گونه تحلیل‌ها قطعاً درخشان، خردمندانه و کاملاً یاری گر کسانی است که آنها را به مرحله‌ی اجرا می‌گذارد. لکن این تحلیل‌ها علمی نیستند، بلکه متافیزیکی‌اند. برای هم سو کردن علوم اجتماعی با منطق ابطال پذیری علوم طبیعی لازم است دست به پژوهشی کاملاً بدیع در روش‌شناسی بزنیم. در کانون این روش‌شناسی، در افعال بشری، یکی از مسائل مورد توجه چیزی است که نام بردار به «منطق موقعیتی[2]» است. عناصر و عوامل هر موقعیت خاص که امیال، آمال، انگیزه‌ها، ادراکات و شناخت‌های فردی را تحت تأثیر قرار می‌دهند از طریق نهادهایی که در اجتماع در پیرامون فرد است و نحوه‌ی کنش آنها بر فرد، لاجرم محقق خواهند شد. این گونه بازسازی‌ها از فعل، چون بازسازی‌های منطقی‌اند ناگزیر تصنعی‌اند. وظیفه ما این است که تا جایی که می‌توانیم چیزی را که «خطای

---

1. The Psychopathology of Everyday Life
2. The situational logic

جنبی[1]» این گونه بازسازی‌ها می‌دانیم کاهش دهیم. این که دقیقاً چگونه می‌توانیم این کار را انجام دهیم کمی مبهم است. مسلماً هیچ یک از کسانی که با شور و شعف از ورود نظریات پوپری به علوم اجتماعی استقبال کرده‌اند نتوانسته‌اند ثابت کنند چه تفاوت واضح و صریحی ممکن است در پژوهشی که انجام می‌دهند، در تقابل با انواع مدعیاتی که احساس می‌کنند می‌توانند در مورد علوم اجتماعی بکنند، می‌گذارد.

همان گونه که در ابتدای این مقاله گفتیم پوپر یکی از برجسته‌ترین متفکران در فلسفه‌ی علم است. بنابراین، نظریات وی آماج بحث و منازعه‌ی بسیار بوده است. چند قید و شرط را در خصوص کارآیی برداشت پوپر از علم که در آن توصیف می‌شود چگونه این برداشت عملاً در علم به مرحله‌ی اجرا درمی‌آید. باید ذکر کنیم. اگر به علم به صورت نهادی تاریخی نگاه کنیم، خواهیم دید که ظاهراً مالامال از روحیه‌ی انتقادی، کثرت گرایی و مدعیاتی از این دست که پوپر درباره‌ی علم دارد، همواره نبوده است. در علم ادواری وجود دارد که در آنها انتقادهایی که از نظریات عمده شده است خیلی کم خطر ساز و دارای پیامدهای مهم بوده است. ما به پهنگام بحث از کیون، لاکاتوش و فایرابند، که کمی بعد به ایشان خواهیم پرداخت، به این مسأله بازخواهیم گشت.

دومین دسته‌ی قید و شرط‌ها مربوط به اهمیت معیار پوپر است. آیا غرض از این معیار توصیف است یا تجویز؟ اگر توصیف باشد، مشکلاتی که تاکنون گفته‌ایم حائز اهمیت خواهند بود. اگر تجویز باشد، آن‌گاه چه باید بکنیم اگر استفاده از آن نه فقط نظریه‌های مشهور در علوم اجتماعی را ملغی می‌کند، بلکه ما را وامی‌دارد نظریه‌های پرآوازه و معتمد را در علوم طبیعی نیز تنزل مقام دهیم، یا دست کم، صورت بندی آنها را از بیخ و بن دگرگون کنیم؟ به سبب تعریف کاملاً دقیق پوپر از نظریه و هر آنچه که پوپر بر پایه‌ی این تعریف از نظریه‌ی بدان استناد می‌کند، این وضع کاملاً غیرممکن است پیش بیاید. به موجب نظر پوپر، نظریه می‌باید پیش‌بینی کننده[2] باشد؛ یعنی نمی‌باید صرفاً ارشادی[3] باشد. ولی اگر نظریه این چنین باشد؛ با وجود آنکه نظریه‌های عمده‌ی فیزیک - ریاضی می‌توانند از عهده‌ی آزمون بدر آیند،

1. Error margin
2. Predictive
3. Heuristic

کثیری دیگر از نظریه‌های علمی، مثل نظریه‌های داروین، ای. اُ. ویلسون[1] و خیلی‌های دیگر نخواهند توانست آزمون را بگذرانند.

در سومین مجموعه‌ی قید و شرط‌ها به مشکل شکاف بین آرمانی کردن ابطال گرایی با «منطق عملی» علم پرداخته می‌شود. ابطال گرایی در مقام توصیف علم بیش از اندازه عقلی است. بسی بعید است که علم زیر بار خصوصیات صرفاً منطقی برود. در نظریه، به دلایلی که دانشمندان برای رد یا قبول فرضیه‌های خاص دارند، به اوضاع و احوالی که در آن قانع می‌شوند یا نمی‌شوند و به خطوطی که ترسیم می‌کنند، میان چیزهایی که علمی است با چیزهایی که علمی نیستند، کم و یا اصلاً توجه نمی‌شود. این کاستی، تا وقتی که فرض بر این است که معیار پوپر منطق علم را توصیف می‌کند، چندان اهمیتی ندارد. مطلب از جایی اهمیت پیدا می‌کند - و اهمیت پیدا کرده است - که به این معیار متوسل شویم تا بتوانیم «علم حقیقی» را از سایر معرفت‌ها تمییز دهیم و نشان دهیم چگونه بر کاری که علم می‌کند تأثیر می‌گذارد. بخشی از این قصور معلول التزام دانشمندان است به این که می‌باید فرضیه‌هایی را اخذ کنند که تأیید شده باشند. همچنین در این معیار کلاً حجم کاری را که در علم صورت گرفته است - در خصوص موضوعاتی که صرفاً به رده‌بندی[2] مربوط می‌شود - نادیده انگاشته شده است.

جدای از این اعتراضات وارد به ابطال گرایی، همچون توصیفی از روش‌شناسی علم، چند قید و شرط درباره‌ی «معرفت‌شناسی تطوری» - که ابطال گرایی بر آن مبتنی می‌شود - مطرح شده است. در ابتدای بحث گفتیم در این خصوص خیلی ژرف کاوی نخواهیم کرد زیرا این گونه ژرف کاوی‌ها ما را از مقصد کنونی مان دور می‌کند. مطلب از این قرار است که، دانشمندان علوم اجتماعی که سهل است، «معرفت‌شناسی تطوری» هر آنچه را مورد نظر فیلسوفان است نیز احراز و اثبات نکرده است. اما، باید بگوییم حتی اگر کسی بتواند این دعوی را به طور مستند اثبات کند که این نوع معرفت‌شناسی فاقد انسجام است، چنان که بعضی ادعا کرده‌اند می‌توانند، این مطلب فی نفسه بدین معنی نیست که ابطال گرایی همچون منطق علم، مردود شده است. مراد از این مطلب فقط این است که پوپری‌ها به سکویی یکسره

---

1. E. O. Wilson
2. Taxonomic

متفاوت نیاز نخواهند داشت که از آن جا داعیه‌های خود را درباره‌ی علم اظهار کنند. می‌توانیم به سادگی بگوییم ابطال گرایی [به رغم همه‌ی اشکالات آن] هنوز درست است، ولیکن نه به دلایلی که پوپر در دفاع از آن می‌آورد.

دانستیم که شالوده‌ی نظریه‌ی پوپر، آزمون پیش‌بینی هاست. لکن پرسشی که بی‌درنگ در ذهن جوانه می‌زند این است که چگونه ما به پیش‌بینی‌های آزمون‌پذیر پی می‌بریم. در کدام پیش‌بینی‌ها می‌باید ژرف کاوی کنیم و در کجا به آنها دست پیدا می‌کنیم؟ در پاسخ به این پرسش‌ها، پوپر باز پس می‌نگرد و به رویه‌ای پرآوازه برای بیان پیش‌بینی‌هایی که از لحاظ استدلالی معتبرند و در حکم آزمون‌هایی برای نظریات یا فرضیه‌هایی هستند که از آنها استنتاج شده‌اند، بازمی گردد. این رویه «قانون فراگیر» یا روش «قیاسی - قانون‌وار»[1] نامیده می‌شود.

طرح قیاسی - قانون‌وار

شاید بهترین کار این باشد که این مطلب را با ذکر مثالی شروع کنیم. وقتی شیر آب حمام را باز می‌کنید از آن آب گرم جاری می‌شود. این سؤال که «چرا آب جاری می‌شود؟» سئوالی تبیین خواه[2] است. نیز این سؤال که، «چرا شما دست هایتان را می‌شویید؟» البته هر دو سؤال خواهان یک نوع تبیین نیستند. در سؤال «چرا آب جاری می‌شود؟» درباره‌ی خصوصیات فیزیکی شبکه‌ی آب گرم تفحص می‌کنیم و شاید این سؤال را بتوانیم بدین وجه پاسخ دهیم که آب گرم متصل به مخزن آب سرد است که در بالای پشت بام است. «منبع اصلی» چندان بزرگ است که حجم بالنسبه زیادی آب را می‌توان در آن ذخیره کرد. جرم این مقدار آب، چون بالاتر از آب گرم کن قرار گرفته است، نیرویی گرانشی بر آن وارد می‌کند. وقتی شیر آب گرم را بازمی‌کنید، این نیرو آزاد می‌شود و آب از آن جاری می‌شود. در این مورد تبیین عبارت است از ذکر *اوضاع و احوال* پیشین[3] که علت جاری شدن آب‌اند. اما این اوضاع و احوال پیشین چگونه به صورت تبیین عمل می‌کنند؟ ما چگونه پی می‌بریم این تبیینی درست است؟ طرح

1. Deductive - nomological
2. Explanaticn - seeking
3. Antecedent conditions

قیاسی - قانون وار دقیقاً عبارت است از؛ طرحی منطقی که در آن ثابت می‌شود چگونه تبیین‌ها می‌توانند به درستی و به وجهی معتبر استنتاج شوند. شیرباز می‌شود؛ آب جاری می‌شود. مطابق با شایع‌ترین نحوه‌ی استعمال این طرح تبیینی، تبیین محصول استدلالی است که در مقدمات آن دو دسته قضیه منظور شده است؛ دسته‌ای مربوط به اوضاع و احوال اولیه‌ی شبکه‌ی آب گرم و دسته‌ای مربوط به قانون‌های عام است که در ذیل آنها می‌توانیم اوضاع و احوال مذکور را بگنجانیم. در واقع، این طرح عبارت است از دو دسته قضیه که با هم جفت و جور شده‌اند؛ قضایایی که متضمن اوضاع و احوال اولیه و قانون‌های عام؛ تبیین کننده‌ها[1] هستند و قضایایی که در تبیین مطرح می‌شوند و خواهان پرس و جویند، یعنی تبیین شونده‌ها[2]. البته قضیه‌ای که در پرسش ما مندرج بود عبارت بود از «آب گرم جاری می‌شود». اگر این طرح را در مورد مثالی که زدیم پیاده کنیم، می‌توانیم استدلال خود را به صورت زیر بنویسیم؛

گزاره‌هایی درباره‌ی اوضاع و احوال اولیه؛ حجم آب مخزن، بازبودن شبکه‌ی آب و غیره.	تبیین کننده‌ها $C_1...C_n$
قانون‌های عام درباره‌ی سیالیت آب، تأثیرات گرانشی بر مایعات و غیره.	$L_1...L_n$
آب گرم جاری می‌شود.	تبیین شونده E

این طرح به خاطر دو ویژگی، موسوم به طرح قیاسی - قانون وار است. این استنتاج عیناً همانند قیاس سنتی است که در درآمد بخش دو از آن سخن گفتیم.

صدق E مشروط به صدق قضایای $C_1...C_n$ و $L_1...L_n$ است. اگر اینها صادق باشند، E نیز لاجرم صادق است. این طرح قانون وار است چون متضمن گزاره‌هایی درباره‌ی قوانین

---

1. Explanans
2. Explanandum

است.

طرح قیاسی - قانون‌وار مادامی که شرایط زیر با هم جمع شوند، به ما تبیین‌هایی درست خواهد داد؛

(۱) قضایایی که در E هستند بایستی منطقاً استنتاج‌پذیر از تلفیقی از قضایای C و L باشند.

(۲) قانون‌هایی که در L اند باید به جهت تبیین، کلی و ضروری باشند.

قضایایی که مربوط به رویدادهای خاص هستند E را ایجاد نمی‌توانند کرد.

این مطلب در این قاعده خلاصه شده است که «گزاره‌های خاص هیچ چیزی را ایجاب نمی‌کنند»[1].

(۳) C باید مشاهده‌پذیر یا تجربتاً تحقیق‌پذیر باشد.

(۴) C و L می‌باید صادق باشند.

عجالتاً، دو مطلب را درباره‌ی این طرح باید بگوییم.

وقتی که به این طرح استناد می‌کنیم، اگر معطوف به گذشته باشد، رهاورد آن تبیین است، اگر معطوف به آینده باشد، رهاورد آن پیش‌بینی است. تعیین مشخصات دقیق شرایطی که قرار است در C گنجانیده شوند - به مدد بعضی از معیارها، از قبیل معیارهایی که پوپر مقرر کرده است - برای ما این امکان را فراهم می‌آورد که قانون‌های کلی یا عام پیشنهادی را بیازماییم. اگر آنها صادق باشند، آن‌گاه، E نتیجه خواهد داد. اگر صادق نباشند، آن‌گاه، پیش‌بینی ناموفق خواهد بود. یگانه چیزی که در این طرح بنابر نحوه‌ی کاربرد پوپر رخ می‌دهد این است که گزاره‌هایی که در L اند فرضیه یا حدسند و مهم این است که اوضاع و احوالی را پیدا کنیم که در آن اوضاع و احوال آنها ابطال خواهند شد.

دومین مطلب این است که ما می‌توانیم در همه‌ی اقسام تبیین‌ها به این طرح استناد کنیم. همه‌ی تبیین‌های علمی، از جمله تبیین‌های علوم اجتماعی، می‌باید این پذیرندگی در آنها

---

۱. این همان معنا و قاعده‌ی «الجزئی لایکون کاسباً و لامکتسباً» است؛ یعنی یک ادراک جزئی مشخص از آن جهت که جزئی و مشخص است نه می‌تواند کاسب باشد و ادراک دیگری را نتیجه دهد و نه می‌تواند مکتسب باشد و نتیجه‌ی ادراک غیر از خود باشد. برای اطلاع بیشتر رجوع کنید به: ***قواعد کلی فلسفی در فلسفه‌ی اسلامی***، تألیف غلامحسین ابراهیمی دینانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ج ۳، تهران، ۱۳۶۰]. - م.

باشد که بر وفق مقتضیات این طرح تنظیم و مدون شوند. یگانه تفاوتی که بین تبیین‌های علوم اجتماعی و تبیین‌های علوم طبیعی تمام عیار وجود دارد این است که شرایط و قانون‌هایی را که در خور و مربوط به کار ما هستند شناسایی و احراز کنیم. این طرح، در این مورد، موجد *تبیین‌های مجمل*[1] است و نه تبیین‌های مفصل و تمام عیار. این تبیین‌های ضعیف‌تر می‌باید فربه شوند. نمونه‌ی طرح مجمل، قانون گریشام[2] است که در آن گفته می‌شود پول تقلبی، پول واقعی را در بازار از سکه خواهد انداخت. اگر مردم به واسطه‌ی مبادله اعتماد نداشته باشند، به جای دیگر برای معامله خواهند رفت. این خلاء، فقط با خصوصیت ویژه بازارهای بورس پر می‌شود. ما با اولویت دادن ارزش مبادله‌ی[3] پول بر ارزش مصرف[4] آن، همراه با مرجحات روان شناختی، می‌توانیم به نقدینگی[5] دست پیدا کنیم.

با آنکه در اغلب موارد چنین گمان می‌شود که طرح قیاسی - قانون‌وار نمونه‌ی اعلی و سرمشق طرح‌های تبیین گر[6]ست، در واقع فاقد این توانایی است که ما را به کلیه‌ی تبیین‌هایی که در علم خواهیم یافت تجهیز کند. سبب این ناتوانی این است که بعضی از تبیین‌ها آماری‌اند، نه فقط قانون‌وار. سرمای ناگهانی در ماه ژوئن خیلی احتمال دارد بوته‌های توت فرنگی را سرما زده کند. ولی این بدین معنی نیست که آنها باید لاجرم سرمازده شوند. شاید ما خوش شانس باشیم و آنها بی آنکه آسیبی ببینند، سرما زده نشوند و سالم باقی بمانند. طرح این تبیین در این مورد، به صورت زیر است؛

تبیین کننده‌ها

(۱) به احتمال زیاد، سرما در ماه ژوئن بوته‌های توت فرنگی را سرما زده خواهد کرد.

(۲) این بوته‌ها، به احتمال زیاد، از سرما محافظت نشدند.

تبیین شونده

(۳) بوته‌های توت فرنگی ما سرما زده شدند.

1. Explanation sketches
2. Gresham's law
3. Exchange value
4. Use value
5. Liquidity
6. Explanation - giving schemes

این گونه تبیین‌های قیاسی آماری[1]، نظم و ترتیبی غیر از تبیین‌های قیاسی - قانون وار دارند. این گونه تبیین‌ها مقوم استدلالی که به لحاظ استنتاجی - قیاسی معتبر باشد، نیستند زیرا رابطه‌ای که در این گونه تبیین‌ها وجود دارد رابطه‌ی تضمّن و مأخوذ از صدق قضایا نیست بلکه این رابطه عبارت است از مماثلت رویدادی با رویدادهایی که در پی آنها اتفاق می‌افتد. این رابطه منطقی نیست، بلکه آماری است. وفور سرما در ماه ژوئن بوته‌های توت فرنگی را سرما زده می‌کند احتمالاً موجب خواهد شد بار دیگر در این هنگام آنها را سرمازده کند. این عدم قطعیت ربطی به شواهد ندارد بلکه مربوط به وفاق بین رویداد بالفعل و رویداد پیش‌بینی شده می‌شود. این مشکل که یکسره مربوط به حسن وفاق بین رویداد پیش‌بینی شده می‌شود به انبوهی از مشکلات در ارتباط با تبیین‌های قیاسی آماری منتهی می‌شود که در تبیین‌های قیاسی - آماری به وجود نمی‌آید. این مشکلات اکثراً مربوط به چیزی می‌شوند که برحسب تعابیر آماری، خطاهای سنخ ۱ و سنخ ۲ نامیده می‌شوند و آن عبارت است از مکان پذیرفتن تبیینی نادرست، یا نپذیرفتن تبیینی درست صرفاً به این دلیل که شرایط آزمون کاملاً نامحتملند. ما ممکن بود به این نتیجه برسیم که بوته‌های توت فرنگی در برابر سرما مقاومند چون در این موقع بوته‌های ما سرمازده نبودند. ولی اگر به این نتیجه رسیدیم، یعنی به این واقعیت که ما کاملاً خوش شانس بوده‌ایم [که بوته‌های توت فرنگی مان سرمازده نشده‌اند] لاجرم مارا به پذیرش فرضیه‌ای نادرست سوق خواهد داد. وجه دیگر این استدلال مربوط به اطمینان به گزاره‌های مندرج در تبیین کننده‌ها می‌شود. ما در بحث پوپر دیدیم که نقصانی در کثرت وقوع بالفعل[2] برای جفت و جور شدن با کثرت وقوع‌های پیش‌بینی شده دلیلی *منطقی* برای ابطال نیست، درست همان گونه که تطابق آنها دلیلی منطقی برای تأیید آنها نیست. این که بعضی کلاغ‌ها سیاهند موید این نیست که همه‌ی کلاغ‌ها سیاهند؛ نیز این که ما نمی‌توانیم پستان دارهای تخم‌گذار را پیدا کنیم نافی این قضیه نیست که هیچ پستان داری تخم‌گذار نیست. فیلسوفان علم برای حل مشکلاتی که در این مورد وجود دارد، به فنون و روش‌های نظریه‌ی آمار و احتمالات متمسک می‌شوند.

سرانجام، اشکالی که در همه‌ی طرح‌های قیاسی بیش از همه بدان اشارت می‌رود این

1. Deductive probabilitic explanations
2. Failure of actual frequencies

است که این طرح‌ها هیچ چیزی را تبیین نمی‌کنند. ترکیب شرایط و قوانین تبیین نمی‌کند که چرا آب جاری می‌شود. برای تبیین این مسأله رجوع به سازو کارهای علّی[1] ویژه مثل میانگین کشش سطحی آب[2]، خواص علّی سیالات و نظایر اینها لازم است. این سازو کارها در این طرح وجود ندارند. ما ممکن است همه‌ی شرایط مربوط و همه‌ی قانون‌های عام را به حساب آوریم و باز هیچ رأیی نداشته باشیم که چرا رویدادی اتفاق افتاده است. چرا آب به این صورت جاری می‌شود؟ یعنی ما نمی‌دانیم چرا این شرایط ذیل این قانون گنجانیده می‌شوند. اگر ندانیم چرا شرایط ذیل این قانون مندرج می‌شوند هیچ وسیله‌ای برای تمییز تبیین‌های موجه نما[3] از تبیین‌های درست و کارآمد نخواهیم داشت. باز از باغبانی مثالی می‌زنیم و طرح تبیینی ذیل را پیشنهاد می‌کنیم:

(۱) گیاهانی که با آنها حرف می‌زنیم شاداب‌تر از گیاهانی هستند که با آنها کسی حرف نمی‌زند.

(۲) ما به طور منظم از منزل بیرون می‌رویم و با گل‌های جعفری و شمع دانی حرف می‌زنیم.

(۳) گل‌های جعفری و شمع دانی‌های ما شاداب‌تر از سایر گیاهان‌اند.

حال، اگر (۱) و (۲) درست باشند، لاجرم (۳) نیز درست خواهد بود و بدین سان تبیین کننده‌ها «تبیین» خواهند کرد که چرا گل‌های جعفری و شمع دانی‌های ما شاداب‌تر از گل‌های جعفری و شمع‌دانی‌های همسایه‌ی دیوار به دیوار ماست که از باغبانی نفرت دارد. لیکن خیلی بعید است که ما قضایای (۱) و (۲) را به منظور تبیین شادابی گیاهانمان بپذیریم. ما می‌خواهیم بدانیم چرا حرف زدن با گیاهان در شادابی آنها موثر افتاده است. گفتگوی آدمی با گیاه ویژگی‌ای دارد که برای آنها آرامش بخش است؟ آیا این صرفاً هنر و استعدادی است که ما داریم؟ آیا این هنر و استعداد فقط برای این گیاهان موثر است؟ اگر به تفصیل بخواهیم این پرسش‌ها را پاسخ دهیم باید بتوانیم رابطه‌ای بین تبیین کننده‌ها و تبیین شونده برقرار کنیم و باید موقعیت ویژه و بی‌همتایی را که ما و گل‌هایمان در آن هستیم توصیف کنیم که اگر بکنیم،

---

1. Causal mechanisms
2. Average surface tension of water
3. Specious explanations

مقتضیات قاعده‌ی الجزئی لایکون کاسباً و لامکتسباً را نقض می‌کنیم.

اشکال جدی دیگر به طرح قیاسی این است که، در مورد همه‌ی نظریه‌های علمی موثر واقع نمی‌شود. نظریه‌های کارکردی[1] - که در علم فراوان یافت می‌شوند - با آن وفاق ندارند. اگر نظریه‌های کارکردی با طرح قیاسی وفاق نداشته باشند - در این صورت، در علوم اجتماعی که به وفور از این تبیین‌های کارکردی[2] استفاده می‌کنیم - با مانعی جدی برای جفت و جور کردن طرح‌های تبیینی در علوم طبیعی و علوم اجتماعی و لذا با مشکلاتی برای امکان همانند سازی [علوم اجتماعی به علوم طبیعی] رویاروی خواهیم شد. اما، هواداران طرح قیاسی استدلال می‌کنند که تبیین‌های کارکردی پدیده‌ای را، حتی در علوم اجتماعی، می‌توانیم به قالب طرح قیاسی بریزیم. این قالب ریزی، با گنجاندن چندین مقدمه‌ی تکمیلی و بجا و به مورد در طرح محقق می‌شود. حتی در این صورت، تبیین کننده‌ها خیلی روشن گر نیستند؛ تبیین‌هایی از این دست، تبیین‌های چندان خوبی نیستند. برای این که نشان دهیم این پیشنهاد چگونه عملی می‌شود بگذارید تبیین کارکردی مشهوری در جامعه‌شناسی را درباره‌ی توزیع قدرت و ثروت در جامعه بررسی کنیم. جان کلام در این بحث این است که توزیع نابرابر ثروت و قدرت در جامعه‌ی ما لازم است، چون این نابرابری موجب می‌شود مستعدترین افراد - که ثروت و قدرت باز بسته‌ی به آنان است - مهم‌ترین نقش‌ها را در جامعه برعهده بگیرند. این تبیین را می‌توانیم به صورت زیر تقریر کنیم؛

i (توزیع نابرابر ثروت و قدرت) خصیصه‌ی دائمی شبکه‌ای از روابط s (جامعه‌ی ما) ست و چون این s در شرایط C1...Cn است (استعداد به طور مساوی توزیع نشده است، در نتیجه بعضی نقش‌ها مهم‌تر از بعضی از دیگر است و امثال این) خصیصه‌ی i اثری که دارد این است که حاجتی یا نیاز کارکردی n را در s که برای کارآیی موثر s لازم است (وفاق مستعدترین افراد با مهم‌ترین نقش‌ها و وظایف) برآورده می‌کند.

ساختار این تبیین را می‌توانیم به وجهی صوری شده چنین بیان کنیم:

(۱) در مواقعی t ، s به وجهی رضایت بخش در c کارآیی دارد.

(۲) s تنها در صورتی که n برآورده شود، به وجهی رضایت بخش کارآیی دارد.

1. Functional theories
2. Functional explanations

(۳) اگر i موجود باشد، n برآورده خواهد شد.

(۴) در زمان t ، i در s موجود است.

مشکل این است که همه‌ی تبیین‌های کارکردی حاوی قضایایی راجع به امور کارکردی هم ارزند.[1] دیگر مجموعه‌های کارهای نهادینه شده نیز اثری همانند i دارند. لذا قضیه (۳) گزاره‌ای لابشرط[2] است و نه گزاره‌ای به هیئت و قالب «فقط اگر i موجود باشد، n برآورده خواهد شد». می‌توانیم تصور کنیم به چه سان می‌توانیم مردم را برحسب روز تولدشان یا از راه آزمون‌های هوش متمرکز[3] یا از راه چیزهای دیگر، به کارهایی بگماریم. می‌توانیم کسانی را که در ماه ژوئن متولد شده‌اند، یا کسانی را که حد بهره‌ی هوشی[4] آنان ۱۲۰ به بالاست، مستعدترین افراد بدانیم و آنان را به مشاغل عالی‌رتبه راهنمایی کنیم. از این نتیجه می‌شود که هیچ نظریه‌ی کارکردی هرگز نمی‌تواند محمول قضیه‌ای قرار گیرد که وجوب کارکردی[5] دارد. اگر مرز اوضاع و احوال کاملاً به روی شقوق کارکردی دیگر بسته باشد، ما خواهیم ماند و یک همان گویی[6] جامعه‌ی ما به راهی می‌رود که دارد می‌رود، زیرا که آن می‌رود به راهی که دارد می‌رود. برای اجتناب از این قبیل همان گویی‌ها، ناگزیر می‌باید قضایای (۳) و (۴) را اصلاح کنیم.

(۳a) I مجموعه‌ی اوضاع و احوالی است که از لحاظ تجربی مکفی است $(i_1...i_n)$ تا n را در s تحت اوضاع و احوال c پدید آورد. I مجموعه‌ای تهی[7] نیست.

(۴a) یکی از اقلامی که در I وجود دارد در s و در t موجود است.

باز این چندان به عنوان تبیین به کار نمی‌آید چون خیلی خاص و مشخص نیست. علاوه بر همه‌ی اینها، قضایای (۲) و (۳) نیاز به فرضیه‌ای عام راجع به خود سامان‌گری[8] نظام‌ها دارند. این مسأله به ورطه‌ی مشکلاتی می‌افتد که مربوط به آزمون‌پذیری تجربی می‌شوند.

---

1. Functional equivalence
2. Open statement
3. Centralised intelligence tests
4. IQ
5. Functional - indispensability
6. Tautology
7. Empty class
8. Self - regulation

در چه اوضاع و احوالی می‌توانیم مجموعه‌ای از روابط را، اگر خودسامان گر نباشند، نظام محسوب کنیم؟ قطعاً مشکل است فرضیه‌هایی تجربی را تصور کنیم که به ما این امکان را بدهند تعمیمی را بیازماییم. در نتیجه، حتی برای کسانی که مایلند از منزلت علمی خودشان دفاع کنند، تبیین‌های کارکردی - از این حیث که این تبیین‌ها آمیزه‌ای از نظریه‌های کارکردی کلی و شرایط آزمون مبهم‌اند - به هیچ روی دلنشین نیستند.

رهاورد در آمیختن ابطال گرایی و طرح قیاسی، برنامه‌ی روش شناختی نسبتاً پرمایه‌ای هم برای علم و هم برای علوم اجتماعی است که همیشه می‌تواند علوم اجتماعی را به گونه‌ای تجهیز کند که بتواند خود را با گرایش مورد لزوم تطبیق و هماهنگ کند. گیرایی این برنامه بستگی به دو دعوی آن دارد که در آنها هم منطق روش علم و هم منطق تبیین‌های علمی وصف می‌شود. ادعای اخیر، فقط وقتی که تبیین‌های علمی تعدادشان محدود باشد، شاید درست باشد، و حتی در این صورت، طرح قیاسی به واقع به ما نمی‌گوید چرا چنین تبیین‌هایی تبیین می‌کنند. در ادعای نخست از ما خواسته می‌شود که آن بازسازی منطقی را که پوپر پیشنهاد می‌کند بپذیریم و آن را روش در خور خردپسندی برای فهم آن چیزی بدانیم که در علم می‌گذرد. اما آیا باید این رأی را بپذیریم؟ آیا کاملاً مسجل و بدون ابهام است که روش ابطال است؟ پاسخ به این سؤال‌ها بستگی به بحث‌هایی درباره‌ی تاریخ علم دارد که می‌تواند درباره‌ی منطقی که در علم به واقع و عملاً به آن استناد می‌شود مطالبی به ما بگوید؛ مطالبی که اکنون روی به آنها می‌آوریم.

توماس کیون؛ علم متعارف و انقلابی

ادعای پوپر مبنی بر این که ابطال گرایی از مسلمات روش علمی است، امانه از مسلمات تاریخ علم، در اثر گرایش وی به احتساب علم هم چون مظهر و نمونه‌ی اعلی و اتمّ معرفت‌شناسی تطوری، تا حدی تضعیف شد. حال که چنین است و اگر دانش بشری از راه آزمون و خطا، جهش و گزینش طبیعی پیش می‌رود، آن‌گاه این مطلب را در تاریخ نامورترین شاخه‌ی معرفت بشری، یعنی علم، می‌باید وارسی و بازبینی کنیم. سخن وی این نیست که در علم نقادی مداوم بوده است، بلکه می‌گوید این الگو می‌باید در تاریخ علم قابل مشاهده باشد. کیون

در کتاب اصلی‌اش، *ساختار انقلاب‌های علمی*[1] که در آن، تاریخ علم را تقریباً از سده‌ی هفدهم به بعد بررسی می‌کند، مدعی است که این گونه نتیجه‌گیری‌های فلسفی مولود واقعیت‌های تاریخی نیستند. وی می‌نویسد:

علم، به جای منطق نقادی، منطق همرنگی با جماعت[2] و محافظه کاری[3] داشته است. ادوار اغتشاش و آشوب عمومی در علم خیلی کوتاه و اندک بوده است. حد فاصل این ادوار، دوران‌های پیوستگی تقریباً یکنواخت علم به نظام‌های فکری همگانی یا **سرمشق‌ها**[4]ست. علم متعارف، سازش کار و محافظه کار است. علم انقلابی، در دوران‌های آشوب پدید می‌آید.

وجه ممیزه‌ی رویکرد کیون این است که وی در آن نگرش‌های فلسفی به سرشت معرفت را به منظور بررسی علم هم چون نهاد اجتماعی خاصی، به حساب می‌آورد. دانشمندان، اعضای جامعه‌ای علمی‌اند. علم، نحوه‌ای زندگی است. لذا بر طبق وصف وی، علم متعارف و علم انقلابی همانا سرگذشت تثبیت، تجانس و تداوم و نیز تعارض، تلاش، تفرقه و تغییر است. چیزی که جامعه‌ی علمی را هم زمان در مقطعی در آرامش و ثبات نگه می‌دارد، هم داستانی آن در خصوص مجموعه‌ای از اندیشه‌های بنیادی - سرمشق‌ها - ست. وجه ممیزه‌ی حالت ثبات با حالت ثبات بعدی در تفاوت‌هایی است که در سرمشق‌ها وجود دارد. غالباً احساس می‌شود این رویکرد جامعه‌شناختی و تاریخی، به وجهی کلی، با بعضی از اندیشه‌های فوکو و ویتگنشتاین که توجه هر دو به این واقعیت معطوف بود که معرفت در درون جامعه‌ای معرفت دانسته می‌شود، وجه مشترک بسیار دارد. در واقع، کیون به این دو ارجاع می‌دهد ولکن ریزه‌کاری‌ها و دقایق بحث‌ها و استدلال‌های وی به کلی غیر از بحث‌ها و استدلال‌های آنان است.

کیون، با اتخاذ این رویکرد «جامعه شناختی» به علم، توانست دو امر متمایز را تشخیص دهد و از یک دیگر تمییز دهد. وی نخست اهمیت این مطلب را که علم حدود و ثغوری برای خود دارد گوشزد می‌کند. تمسک جامعه‌ی علمی به سرمشق برای این است که معین کند چه چیزهایی درون این سرمشق است و چه چیزهایی بیرون آن.

---

1. *The Structure of Scintific Revolutions*
2. Conformity
3. Conservatism
4. Paradigms

دوم، گوشزد می‌کند که هر قدر مردم‌آمیزی[1] پذیرش و کاربرد سرمشقی زیادتر باشد بیشتر موجب آرامش و سازگاری می‌شود. فقط هنگامی که، به هر دلیلی، دانشمندان شروع به چون و چرا در این سرمشق کنند، وقوع انقلاب نزدیک می‌شود.

بدین وجه، روشن است که مفهوم «سرمشق علمی» در اندیشه‌ی کیون بس حیاتی و مهم است. اما سرمشق علمی دقیقاً چه چیزی را وصف می‌کند؟ به نظر می‌رسد کیون سه عملکرد متفاوت را که این سرمشق انجام می‌دهد به آن نسبت می‌دهد. سرمشق می‌تواند به صورت چارچوب متافیزیکی عامی، چیزی که در فصل ۳ آن را «جهان بینی»[2] نامیدیم عمل کند که در آن، ویژگی جهانی را که در آن زندگی می‌کنیم و روابط بین موجودات و فرایندهایی را که در جهان به دیده‌ی ما می‌آید مشخص می‌کند. دقیقاً وجوه ممیزه‌ی این قسم سرمشق است که وینچ[3] در بحث خودش از جادوگری سعی می‌کند نسبت به آن به ما هشدار دهد. ثانیاً، این سرمشق به صورت چارچوبی ذهنی[4] عمل می‌کند که در آن، محدوده‌ی کاری را که در رشته‌ای خاص، در مقطع زمانی خاصی می‌باید انجام شود، معین می‌کند. پس از مِنْدِل، به نظر می‌رسد زیست‌شناسی وراثت به کلی متفاوت با کارهایی باشد که پیش از وی انجام شده است. زبان‌شناسی بعد از چامسکی[5] سخت در تعارض با مکتب توصیف گرایی[6] تا حدی غیر صوری است که مشخصه‌ی دستور زبان پیش از رشد و تحول دستور زبان گشتاری[7] چامسکی است.

کاربرد سوم این تعبیر، رابطه‌ی تنگاتنگی با کاربرد دوم آن دارد. در کاربرد سوم، در سرمشق بر تغییر ناگهانی اصیل و عبرت‌انگیز رشته‌ای از آزمایش‌ها یا مجموعه‌ای از کاوش‌ها که برای کارهایی که دارد انجام می‌شود حکم الگو را دارند، تصریح می‌شود. آزمایش‌های اسکینر[8] درباره‌ی کبوترها چنین منزلتی در روان‌شناسی دارند، حال آنکه توصیف دورکِم[9] از

---

1. Socialisation
2. *Weltanschauung*
3. Winch
4. Disciplinary matrix
5. Post - Chomskyean
6. Descriptivism
7. Transformational Grammer
8. Skinner
9. Durkheim

خودکشی برای مطالعاتی که در خصوص خودکشی و حوزه‌های وابسته به آن می‌شد، درست نزدیک به یک قرن بی‌چون و چرا و مسلم انگاشته می‌شد.

به نظر می‌رسد هر قدر هم که واژه‌ی سرمشق را دقیق به کار بریم، وجوه ذیل را دارا باشد؛

(۱) مجموعه‌ای از نمادهای مشترک و ابزارهایی برای نظامی ارتباطی.[1]

در بیشتر موارد این مقصود از رهگذر صور ریاضی شدن[2] و اندازه‌گیری، کاربرد طیف محدودی از فنون و روش‌های تحلیلی، تمسک به نمونه‌های معیار و استفاده از نظم و ترتیبی معیار برای گزارش، محقق می‌شود.

(۲) مجموعه‌ای از تعلقات و التزامات مابعد طبیعی مشترک، مثل شمول اصل عیلت، واقعی بودن «امور واقع اجتماعی»، «ناواقعی بودن»[3] ماوراء روان‌شناسی[4] و «کنش از راه دور» و نظایر اینها. این رکن برای چیزی که درباره‌ی تحول در سرمشق‌ها خواهیم گفت اهمیت حیاتی دارند.

(۳) مجموعه‌ای مشترک از ارزش‌ها و معیارهای داوری مثل تقدم پیش‌بینی بر توصیف، اهمیت روش عینی و همگانی، همانند سازی[5]، بهادادن به بی‌طرفی[6] و نظایر اینها.

عضو جامعه‌ی علمی شدن، در مقطع زمانی خاصی در تاریخ، به معنی فراگیری استفاده از معیارها و موازینی است که بی‌چون و چرا و بدون تعلل در سرمشق گنجانده شده‌اند. قرابتی که این رویکرد «سرمشقی» با الزام فوکو[7] دارد می‌باید آشکار باشد. با ورود مفهوم توزیع نهانی قدرت - که در آن از اندیشه‌ها و اعتقادات تثبیت شده برای منع انتشار در مجلات، برای هدایت سرمایه‌گذاری‌ها که در کجا می‌باید به مصرف برسند، برای مبارزه علیه نظریه‌های رقیب و تمسخر آنها، مورد استفاده قرار می‌گیرند - به اهمیت «زور»[8] در علم پی خواهیم برد.

---

1. Communicative reference
2. Forms of mathematization
3. Unreality
4. Parapsychology
5. Action at a distance
6. Replication
7. Foucault's ought
8. Force

در زمانه‌ی خود ما زیست‌شناسی آفرینش گرایانه[1] و ماوراء روان‌شناسی و طبی که غیر از طب موجود است، از نمونه‌های کاملاً بارز و بجای این نحوه‌ی توزیع قدرت در علم‌اند.

در برداشت کیونی، رشد علم به روش و راه و رسمی بهنجار صورت می‌گیرد. در اثر بحرانی که در طی فروپاشی سرمشق مستقر و تثبیت شده پدید می‌آید، اندک اندک چارچوبی جدید شکل می‌گیرد. این چارچوب جدید عمومیت پیدا می‌کند و پسند خاطر مـی‌افـتد. چـارچـوب جدید، حاوی معیارهایی بدیع و متفاوت اندازه‌گـیری، نـوآوری‌هایی در روش‌هـا، مـفاهیم و مسائل است. وانگـهی ایـن سـرمشق، امکـاناتی بـرای مشـاهدات جـدید فـراهـم مـی‌آورد. دانشمندان از درون آدمی، چیزها را به گونه‌ای متفاوت می‌بینند. در پی کـند و کـاو بـا ایـن سرمشق، مسائلی دردسرآفرین که به نتایج غریبی و حتی به ناسازگاری‌هایی می‌انجامد، پدید می‌آیند. به سبب اعتبار و نفوذی که سرمشق دارد، این مسـائل دردسـرآفـرین عـجالتاً کـنار گذاشته می‌شوند. اینها معضلاتی هستند که وقتی روش‌ها اصلاح شوند، نظریه پیشرفت کند یا ما بیشتر بدانیم، دوباره عود خواهند کرد. بر حجم ناهنجاری‌ها به تدریج افزوده می‌شود تـا وقتی که تحمل‌ناپذیر می‌شوند. این وضع تا وقتی است که هـمگان بـه نـارسایی سـرمشق موجود اعتقاد پیدا کنند، آن گاه، جستجو برای سرمشقی تازه آغاز خواهد شد. در این هنگام، بار دیگر انقلابی به وقوع می‌پیوندد.

در این تبیین از رشد علمی، اولویت به عوامل غـیرعلمی، روان شـناختی داده مـی‌شود. تحول در سرمشق‌ها به جابجایی گشتالت[2] می‌انجامد که همواره پذیرش آن برای نسل جوان دانشمندان و کسانی که از حیث تعلقات فکری سبکبار و فارغ البال انـد بسـیار آسـان است. مدافعان سرمشق کهن، برای حفظ آن پیکار و منتهای کـوشش خـود را مـی‌کنند، لیکـن یـا عقب نشینی می‌کنند یا نیست و نابود می‌شوند. مقطعی که تـحول در سـرمشق مـودّی بـه جابجایی گشتالت می‌شود مقطعی است که در آن امکان اعتقاد یا کارکردن در درون هر دو سرمشق در آن واحد مردود دانسته می‌شود. این دو سرمشق *قیاس ناپذیر*ند.[3] بحث کیون درباره‌ی قیاس ناپذیری سرمشق‌ها تا حـدودی مـبهم است، ولکـن دست‌کـم دو مـطلب را

1. Creationist biology
2. Gestalt switch
3. Incommensurable

درباره‌ی آن می‌توانیم بگوییم. این تحول در سرمشق، عقلانی جلوه دادن *پس از آن*[۱] آن چیزی است که پیشتر اتفاق افتاده است. در بعضی موارد، اهمیت کاری تحقیقی، به عنوان مثال، کشف تابناک ساختار مارپیچ مضاعف DNA[۲] توسط کریک[۳] و واتسون[۴]، تقریباً به سرعت زبانزد می‌شود. لکن این کارهای تحقیقی فقط هنگامی منزلت سرمشق را پیدا می‌کنند که معلوم شود آنها چه چیزهایی را عیان می‌کنند و چگونه الگو و معیار برای کارهای بعدی می‌شوند. این کارها باید از مصادیق و نمونه‌های «کتاب‌های درسی» بشوند. چون این جابجایی گشتالت به ما امکان می‌دهد «همان چیزها» را به نحو جدی ببینیم، روابطی که در رشته‌ای علمی مفروض دانسته می‌شوند، دگرگون خواهند شد. ما از جهانی مکانیکی به جهانی گذر خواهیم کرد که در آن، روابط آماری است، یا از تلقی مجنون به «جن زده» دست خواهیم کشید و او را «بیمار» خواهیم انگاشت. متأسفانه در این جا مشکلاتی در خصوص مفهوم تحول سرمشق پیش می‌آید. کیون از تحول سرمشق جوری حرف می‌زند که بیشتر یادآور تغییر دین است تا استدلال و محاجّه‌ی علمی. از این رو، به گمان بعضی، رشد علمی در نظر کیون، رشدی ذاتاً و اساساً غیرعقلی است. طبعاً این موجب نگرانی کسانی مثل پوپری‌ها می‌شود که می‌خواهند از علم همچون مظهر عقلانیت در جامعه‌ی ما دفاع کنند. هم چنین در این نگرش، تعریف پیشرفت علمی خود مسأله است. بر طبق رأی قیاس ناپذیری سرمشق‌ها، دیگر هیچ معیار مشترکی باقی نمی‌ماند که نشانه‌ی پیشرفت در کار سرمشق‌ها باشد.

[از این سرمشق تا آن سرمشق] همه چیز تغییر می‌کند. وقتی لاوازیه اکسیژن را کشف کرد و نظریه فلوژیستون را در احتراق رد کرد، جهان برای علم به گونه‌ای دیگر جلوه کرد؛ دیگر هویتی که فلوژیستون نامیده می‌شد وجود نداشت. اگر ما نتوانیم نگرش باز بسته به نظریه به جهان داشته باشیم و اگر رفتن از یک سرمشق به سرمشق دیگر همانا تغییری یکسره قیاس‌ناپذیر باشد، برطبق استدلال کیون، تنها چیزی که می‌توانیم درباره‌ی تاریخ علم بگوییم این است که تاریخ علم تاریخ تغییرات است. ما نمی‌توانیم ادعا کنیم که سیر تاریخ علم پیشرفتی به سوی حقیقت است.

---

1. *Post hoc* rationalisation
2. DNA's double helix sructure
3. Crick
4. Watson

در این مقطع با روشی مواجه می‌شویم که در آن فلسفه‌ی [علم] تاریخ علم متأثر می‌شود. چگونه در بین سرمشق‌های رقیب دست به انتخاب می‌زنیم؟ پوپر و عقل گرایان می‌گویند انتخاب ما دلایل منطقی دارد که در ابطال‌پذیری عنوان شده‌اند. کیون می‌گوید، یا به نظر می‌رسد می‌گوید، ما عقلاً انتخاب نمی‌کنیم. انتخاب با عوامل غیرعقلانی، ماوراء علمی مثل توزیع قدرت علمی، سرشت التزامات روان شناختی و نظایر اینها، محقق می‌شود. قطعاً انتخاب ما با ارجاع به «امور واقع» نیست، زیرا آنچه را «امور واقع» به حساب آوریم که بدان‌ها ارجاع دهیم، تغییر کرده‌اند. این که این نگرش دقیقاً چگونه می‌باید باشد که کیون را وادارد که منزلت معرفتی نظریه‌های علمی را بپذیرد، روشن نیست. قراردادگرایی وی مستقیماً به ورطه‌ی مشکل ترجمه‌ی اصیل[1] - آن گونه که کواین آن را تقریر کرده است - می‌افتد. با این نگرش، ما می‌مانیم و این پرسش‌ها، «چگونه می‌توانیم واژه‌هایی را که در یک سرمشق موجود است به واژه‌های سرمشق دیگر ترجمه کنیم؟ چگونه می‌توانیم «چیزهایی» را که بر طبق نظریه‌ای توصیف شده‌اند دوباره بر طبق نظریه‌ای دیگر توصیف کنیم؟ از کجا می‌دانیم که کامیاب بوده‌ایم؟»

از آن جا که کیون جهد نمی‌کند کاری غیر از تشریح تاریخ علم کند، نظریاتش آثار و نتایج بسیار اندک برای علوم اجتماعی دارد. لکن اگر کسی بخواهد تاریخ علوم اجتماعی را بنویسد و نداند چگونه اقدام به این کار کند، شاید نظریات وی پیامدهایی برایش داشته باشد. برخی گفته‌اند که، همه‌ی شاخه‌های علوم اجتماعی منتظر نیوتن خودشان هستند. نیوتن‌ها، بویل‌ها، کپلرها و گالیله‌ها پایه گذاران سرمشق‌های پذیرفته شده‌اند. برخی دیگر مدعی‌اند که اخیراً ما چیزی ندیده‌ایم بجز جابجایی‌ای در سرمشق در پی سرمشق دیگر. به هر نظری که دست پیدا کنید، روشن است که، در نظر کیون، نمی‌باید الگوی علوم اجتماعی را از روی علوم طبیعی بسازیم.

به موجب توضیحی که داده‌ایم، اختلاف نظرهای پوپر و کیون را می‌توانیم حل و فصل نزاعی بر سر ویژگی منطق علم بدانیم. از نظر پوپر این منطق نقادانه و ذاتی علم است. از نظر کیون، ویژگی منطق علم هیچ یک از این دو نیست. اما، حتی به صورت طرح تاریخی فراگیر، توصیف کیون در عمل معلوم شده است که بسیار کلی و فاقد حساسیت است. هنگامی که این

1. Radical Translation

وصف به موارد مشخص اعمال می‌شود، به ضعف و تباهی میل می‌کند. هرگاه دوره‌های «آرامش[1]» و تثبیت شده‌ی علم کاهش می‌یابد، دوره‌های انقلاب در علم، از حیث تعداد، افزایش می‌یابد. سرانجام، به نظر می‌آید فرایندهای علم متعارف، نوآوری و جهش در محدوده‌ی «برنامه‌های پژوهشی» فراگیرند. این رأی که منطق تاریخ علم را می‌توانیم، به بهترین وجه، برحسب پیشروی و رقابت برنامه‌های پژوهشی بفهمیم، بهره‌ی ایمره لاکاتوش در این بحث است.

ایمره لاکاتوش؛
روش‌شناسی برنامه‌های پژوهشی

یک نحوه ارزیابی نظریات کیون درباره‌ی تحولاتی که در سرمشق‌های علم پدید می‌آید این است که بگوییم در این نظریات، امکان پیشرفت در معرفت علمی نفی می‌شود. ما امروز بیش از آنچه در ۱۵۰۰ می‌فهمیدیم نمی‌فهمیم؛ ما به وجهی دیگر می‌فهمیم. از نظر لاکاتوش این رأی، مهمل و نابخردانه است. معرفت آدمی - در علوم، ریاضی، علوم اجتماعی و فلسفه و هر قسم معرفت دیگر - رو به ترقی و پیشرفت است. نمونه اعلای رشد معرفت را می‌توانیم در رشد شیمی و فاصله‌ای که با کیمیا پیدا کرده است، در هندسه‌های نااقلیدسی در قیاس با هندسه‌های مسطحه و نظایر اینها ببینیم. لکن توجه به این رشد و تشریح آن به اهمیت بیان ویژگی‌های آن نیست. اگر بتوانیم بگوییم رشد معرفت علمی عبارت از چیست، شاید بتوانیم راهی برای بازشناسی انباشت عقلانی معرفت در علم از خردستیزی پیدا کنیم. اگر بخواهیم به علم همچون معیاری برای عقل گرایی استناد کنیم، این مطلب واجد اهمیت می‌گردد. لذا از نظر لاکاتوش، کاری که لازم است بشود بازسازی عقلانی تاریخ علم است و نه عمل لغو و بی‌معنی مقایسه‌ی نظریه‌پردازی علمی به مدد طرح‌هایی ثابت که به قصد دست‌یابی به صدق منتزع[2] پیشنهاد شده‌اند. لاکاتوش این بازسازی عقلانی را «تاریخ درونی علم» می‌نامد. این همان چیزی است که در مباحث روش‌شناسی علم می‌باید در مورد آن بحث شود. مهم است که بدانیم لاکاتوش می‌خواهد تاریخ علم را بازسازی کند، نه آنکه روش‌شناسی واقعی علم را

---

1. Normatlity
2. Truth in the abstract

صورت بندی کند. به نظر می‌رسد بسیاری از مفسران لاکاتوش به این نکته توجهی نکرده‌اند، چون معمولاً سرانجام به این نتیجه می‌رسند که می‌گویند اظهار نظرهای لاکاتوش - که در پی می‌آید - روش‌شناسی بدی است. لاکاتوش نمی‌گوید که ما در علم چکار می‌توانیم بکنیم و چه کار نمی‌توانیم بکنیم؛ چیزی که وی می‌گوید این است که ما به استناد تاریخ علم فقط می‌توانیم بگوییم دانشمندان چه کارهایی انجام داده‌اند.

مفهوم کلیدی از نظر لاکاتوش، مثل پوپر و کیون، نظریه‌ی علمی نیست، بلکه برنامه‌ی پژوهشی است. تاریخ علم همانا سرگذشت تکامل، رقابت و رکود برنامه‌های پژوهشی است. او خطی بین علم و شبه علم ترسیم می‌کند - و لاکاتوش در ترسیم آن سخت تحت تأثیر پوپر است - که به موجب نظر وی، برحسب نظریه‌ها نیست، بلکه برحسب برنامه‌های پژوهشی است. لزوم تفحص در ورای نظریه‌ها برای دست‌یابی به معیار تمییز به این سبب است که ابطال‌گرایی گرچه بهترین معیار در ارتباط با نظریه‌هاست، در آن، سماجت نظریه‌ها که به رغم ابطال دوام پیدا می‌کنند، به حساب نمی‌آید. این سماجت در کنه نظریه‌ی علم متعارف کیون وجود داشت. اما، تحلیل کیون، به دلیل التزام به قیاس ناپذیری[1] به مذاق لاکاتوش سخت نسبی گرایانه می‌آید. اگر ما قیاس ناپذیری را بپذیریم، هرگز نخواهیم توانست بگوییم چه چیز شبه علم است و چه چیز علم واقعی. پس برخلاف کیون، لاکاتوش می‌خواهد بگوید که علم مجموعه‌ای بخردانه و انباشتنی از معرفت است؛ او برخلاف پوپر مدعی است که پیشرفت علم منحصراً از راه آزمون و خطا نیست. نظریه‌ها دیرزمانی بعد از آنکه «آزمایش فیصله بخش» طرح و به اجرا درمی‌آید تداوم پیدا می‌کنند زیرا فحوا و اهمیت این آزمایش که فی الواقع فیصله بخش است امری است پسین. این که این آزمایش فیصله بخش است فقط هنگامی مطرح می‌شود که آنچه را لاکاتوش «تعویض و جایگزینی مسأله»[2] می‌نامد، به وقوع پیوسته باشد. پیش از تعویض و جایگزینی مسأله، آن گونه که کیون خاطر نشان می‌کند، دستاوردهای این آزمایش را می‌توانیم ناهنجاری بینگاریم و لذا آنها را نادیده یا بی اهمیت تلقی کنیم.

«برنامه‌ی پژوهشی» دقیقاً چه جور برنامه‌ای است؟ به دست دادن فهرستی از این

1. Incommensurability
2. The problem shift

برنامه‌ها آسان است. لاکاتوش در این ارتباط، از نظریه‌ی گرانشی نیوتن، نظریه‌ی نسبیت اینشتین، مکتب مارکسیسم، مکتب فروید، نام می‌برد. در جای دیگر، در علوم اجتماعی، می‌توانیم زبان‌شناسی چامسکی، رفتارگرایی اسکینری، مکتب کینز و بسی مکاتب دیگر را به این فهرست بیفزاییم. همه‌ی این مکاتب همچون «برنامه‌های پژوهشی»، واجد ویژگی‌های یکسانی هستند؛

(۱) «هسته‌ای سخت[1]» از قضایای قطعی؛ قانون سوم نیوتن در دینامیک و قانون گرانش؛ نظریه‌ی تکوین ارزش و ابداع ارزش افزوده‌ی مارکس؛ نظریه تکامل شخصیت فروید.

(۲) «کمربندی ایمنی[2]» از فرضیه‌های کمکی که تعاریف را به قلمرو امور واقع که آنها را تبیین می‌کنند، ربط می‌دهند. بدین سان، نظریه‌ی فروید به مدد مراحل نهاد[3]، خود[4] و فراخود[5]، نظریه‌های تثبیت[6]، تصعید[7] و تحریف[8] و روان آسیب‌شناسی[9] و نظایر اینها تعبیر می‌شود. این نظریه‌ها، روان پریشی‌ها[10]، روان نژندی‌ها[11]، لغزش‌های زبانی[12]، خصوصیات رؤیاها و نظایر اینها را تبیین می‌کنند. نظریه‌های از خود بیگانگی[13]، بازده نزولی سرمایه[14] و انقلاب، همین نقش را در مارکسیسم ایفا می‌کنند.

با توجه به فراخنای این فهرست، مهم است بدانیم چگونه لاکاتوش علم را از شبه علم جدا می‌کند، زیرا از نظر پوپری‌ها، دست کم دو تا از مثال‌های این فهرست، مارکسیسم و

---

1. Hard core
2. Protective belt
3. Id
4. Ego
5. Supereg
6. Fixation
7. Sublimation
8. Distortion
9. Psychopathology
10. Psychoses
11. Neuroses
12. Slips of the tongue
13. Alienation
14. Diminishing return to capital

مکتب فروید، شبه علم‌اند. به زعم پوپری‌ها، معیار تمییز علم از شبه علم، پیش‌بینی است. در یک برنامه‌ی پژوهشی علمی، مدام امور واقع علمی بدیع، یا امور واقع‌ای که در برنامه‌های پژوهشی دیگر حکم به محال بودن وقوع و پیش‌بینی آنها شده است، پیش‌بینی می‌شوند. از جمله موارد کلاسیک پیش‌بینی، خمیدگی نور در اثر گرانش است. این پیش‌بینی، از پیامدهای کاملاً بدیع نظریه‌ی نسبیت بود. در نظر لاکاتوش، چیزی که موجب می‌شود مکتب فروید و مارکسیسم شبه علمی بشوند این است که آنها امور واقع بدیع را پیش بینی نمی‌کنند. وانگهی، آن پیش‌بینی‌هایی که در هر حال در این دو مکتب شده است - که اصلاً معلوم نیست فروید پیش‌بینی‌هایی کرده است یا نه - به شکست انجامیده‌اند. با وجود این، مفهوم پیش‌بینی امر واقع بدیع، به هیچ روی مفهومی واضح و سرراست نیست. اگر این را همچون معیاری برگیریم، آسان نیست که بگوییم آیا اقتصاد کینزی علمی است یا نه، نیز نمی‌توانیم بگوییم پژوهش‌های مربوط به تحرک جمعیت[1] علمی‌اند یا نه، اگرچه، با توجه به آراء و نظریات دقیق پوپر، هیچ یک علمی محسوب نمی‌شوند.

نقش برنامه‌های پژوهشی، نقشی ارشادی است. برنامه‌ی پژوهشی به ما نشان می‌دهد کدام مسائل ارزش در پیچیدن دارند و رویکرد ما به آنها چگونه باید باشد. این ارشاد هم وجه ایجابی دارد؛ هدایت کردن به مسائل ثمربخش و هم وجهی سلبی؛ شناسایی مسائل نامطمئن و غیرقطعی و تهیه‌ی سیاهه‌ای از مسائلی که می‌باید در برنامه‌های پژوهشی یافت شود. در این برنامه‌ها تحول به وجود می‌آید، از پرداختن به آنها پرهیز کنیم. وجه سلبی ارشاد، آن پویایی است که می‌باید، هم از این رو تعویض و جای گزینی مسائل، خاستگاهشان در این برنامه‌هاست. وقتی مسأله‌ای که از پرداختن به آن پرهیز شده است، مورد بررسی قرار گیرد و حل شود، آن‌گاه، تعویض و جای گزینی مسأله اتفاق می‌افتد. مطالعه‌ی دورکم درباره‌ی خودکشی که پیشتر بدان اشارت کردیم مثالی در خور و مناسب است. وی با این مطالعه اثبات کرد که می‌توانیم از منطق علوم طبیعی، آن گونه که میل آن را تعریف کرده است - یعنی روش اتفاق و اختلاف - استفاده کنیم، بی‌آنکه مبادرت به فروکاستن تبیین‌های جامعه شناختی به تبیین روان شناختی کنیم. مشکل رابطه‌ی تبیین‌های جامعه شناختی با تبیین‌های روان شناختی مشکلی بوده است که اکثراً جامعه شناسان از پرداختن به آن اجتناب ورزیده‌اند. دورکِم

1. Population dynamics

برای این مشکل چاره‌ای اندیشید. مطالعه‌ی خودکشی را - که در آن از روش‌هایی که مدافع آنها بود سود جست - می‌توانیم چون «به هنجار کردن[1]» تعویض و جای گزینی مسأله محسوب کنیم. چون همه‌ی برنامه‌های پژوهشی کارکردهای ایجابی و سلبی دارند مهم است که بدانیم کارکردهای برنامه‌های پژوهشی از کدام قسم است. با این کار خواهیم توانست تعیین کنیم چه وقت علم پیشرفت می‌کند و معرفت روبه افزایش می‌رود و چه وقت علم پیشرفت نمی‌کند و بر معرفت افزوده نمی‌شود. بدین منظور، لاکاتوش عادت ساده‌ی تورق را پیشنهاد می‌کند. اگر نظریه، امور واقع را به پیش راند، یعنی امور واقع جدید را پیش‌بینی کرد، لاجرم در حال پیشرفت است. این حکم حتی در مواردی که نظریه امور واقع‌ای را پیش‌بینی کند که چه بسا در عمل معلوم شود که ابطال می‌شوند، صدق می‌کند. اگر ترمیم و اصلاح مداوم نظریه در پرتو امور واقع صورت بگیرد و لاکاتوش، مثل پوپر، بگوید این همان است که در مکتب مارکسیسم و فروید اتفاق می‌افتد، آن گاه نظریه، رو به انحطاط یا رکود می‌رود.

لاکاتوش در پی سازوارکردن دلمشغولی عقلانی با منطق روش‌شناسی، با تاریخ واقعی و بالفعل علم بود. این همانا تاریخ خردپسند و بازسازی منطقی علم است. این گرایش به ظاهر «غیرعقلانیِ» سماجت ورزیدن بر برنامه‌ی پژوهشی ابطال شده - که به زعم کیون و پوپر از نشانه‌های عوامل غیرعقلانی در علم است - به وجهی کاملاً فهم‌پذیر به تأخیر داوری در باب نظریه‌ای، تبدیل شده است. حد این تأخیر تا هنگامی است که برنامه‌ی پژوهشی که این نظریه مبدع آن بوده است زمان رسیدن به بلوغ و پختگی را سر کرده باشد. این نحوه‌ی استدلال از ویژگی‌های ذاتی منطق علم است نه از ویژگی‌های عارضی و ظاهری آن. این بدین معنی نیست که نمی‌توانیم تاریخ درونی و تاریخ بیرونی علم؛ تاریخ پیشرفت علم و رابطه‌ی این پیشرفت را از دیگر رویدادهای هم زمان با آن، تمییز دهیم. مراد از این گفته فقط این است که این خطی که بین این دو نوع تاریخ ترسیم شده است پیشاپیش آشکار و معلوم نیست و می‌باید برحسب مورد در مورد آن تصمیم‌گیری شود. تاریخ درونی را نمی‌توانیم جوری در نظر بگیریم که گویی راز سر به مهری است و هیچ منفذی به تاریخ بیرونی علم ندارد. بدین سان، حد رابطه‌ی تعقل علمی با عوامل تاریخی، نکته‌ای حساس و مهم در این بحث است. اگر لاکاتوش اذعان می‌کرد که این رابطه رابطه‌ای تعین یافته است

1. Normalisation

معرفت‌شناسی‌ای را برمی‌گزید که از نظر خصلت متعین می‌شود. اگر استدلال لاکاتوش این است که معرفت نامتعین است، پس چه قسم رابطه‌ای بین تاریخ درونی و بیرونی علم است؟ همین مسأله است که پل فایرابند پیشنهاد کرد که می‌باید با نگریستن به علم در تاریخ، بدان پاسخ داد. به محض این که این کار را بکنیم، احساس خواهیم کرد دیگر چندان مطمئن نیستیم که علم، یا هر چیز دیگر، مَثَلِ اعلای عقل گرایی است.

پل فایرابند؛ علم درجای خودش

از بین همه‌ی فیلسوفانی که می‌خواهیم در این فصل درباره‌ی آنان گفتگو کنیم، سبک نگارش و لحن گفتار فایرابند کاملاً بین و بارز است. او بی‌پرده، نکته سنج، بی‌اعتقاد و غالباً فوق العاده شوخ طبع و بامزه است. لکن نباید بگذاریم لودگی او موجب شود که ما نکات مهمی را که طرح می‌کند نفهمیم یا دست کم بگیریم.

وی استدلال می‌کند که هرگونه کشش و تمایل به معیارهای عقلانی، به منظور ارزیابی علم و پیشرفت علمی، لاجرم قسمی خود توجیه کنندگی[1] است. در نزد ما، علم مظهر این گونه معیارهاست. هم ما و هم علم به چیزی که فایرابند آن را «خِرَد جزمی»[2] می‌نامد، التزام داریم. فلسفه‌ای که فایرابند برای علم تبلیغ می‌کند چیزی نیست بجز وجهی از یک معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی اخلاقی و سیاسی چندوجهی که وی آن را از تلفیق پوزیتیویست‌های منطقی، ویتگنشتاین، پوپر و انواع سبک‌های هنری مانند دادائیسم[3] فراهم آورده است.

در این فلسفه، رهیافتی که فایرابند به علم دارد کاملاً بی‌پرده و صریح است. این رهیافت متضمن مراحل زیر است؛

(۱) کشش و گرایش به بحث‌های عقلانی و نقادانه به عنوان روشی برای حل مسائل نظری، پاره‌ای از سنتی عقلانی است که خاستگاه‌های آن در قسمی تمدن است؛ تمدنی که با آن رابطه‌ی تنگاتنگی دارد. بدین لحاظ، از نظر فرهنگی، ویژگی‌های مختص به خود را دارد و نمی‌توان آن را همچون محک و میزان همه‌ی فعالیت‌های عقلانی برگرفت. به زعم ما، این

1. Self - Justificatory
2. Dogmatic Reason
3. Dadaism

روش فقط به این جهت برتر است که ما به جای این که به قوای مسلحانه، درون کاوی و جادو، متوسل شویم به این روش، چون شیوه‌ی عملکرد ما در مورد امور و اشیاء است، تمسک می‌جوییم. ما چون در بیشتر موارد به عقل کشش داریم، این کشش در نظر ما «از لحاظ عینی» برتر انگاشته می‌شود. این پاره‌ای از چیزی است که ویتگنشتاین آن را «شکل زندگی» ما نامیده است.

(۲) پیامد پذیرش موضعی که در (۱) بازگفتیم قسمی نسبی گرایی معقول است. ما در مقام ترجیح عقل بر خرافه، نمی‌توانیم بگوییم عقل راهی برای نیل به شناخت قطعی است. عملاً ترجیهی که ما برای عقل گرایی قائلیم، ترجیهی است مختص است به فرهنگ خود ما و نقشی که عقل در آن دارد.

(۳) سنت‌های عقلانی، برای جذب هواداران، راه‌هایی خاص خود دارند و آنان را در محدوده‌ی قلمرو خود حفظ می‌کنند. در مورد عقل گرایی، این روش‌ها عبارت‌اند از تعلیم و تربیت همگانی و حرفه‌ای شدن[1] دانش. این به وضعیتی می‌انجامد که در آن، به عنوان مثال به دانشمندان، نگرشی خاص درباره‌ی چیزی که علم محسوب می‌شود، تلقین می‌گردد. به طور سیستماتیک دانشمندان منع می‌شوند که زمام تخیلات خودشان را رها کنند. در نتیجه، ما افرادی فاقد کفایت و کاردانی تربیت کرده‌ایم، آن چیزی که سائول بلو[2] «کودن‌های با بهره‌ی هوشی بالا[3]» نامیده است.

(۴) وقتی اهل تحقیق با سنتّی دیگر، مثل اخترگویی، طب عامیانه، ماوراء روان‌شناسی، روبرو می‌شوند، چون این گونه سنت‌ها را «پست‌تر» از علم و لذا «کاذب» می‌دانند، بیش از هر مورد دیگر به جزم عقل گرایی[4]، متوسل می‌شوند. بهترین چیزی که در این رهگذر می‌توانیم بدان امیدوار باشیم این است که آنان راه و روشی مصلحت جویانه را در پیش بگیرند و هر چه را که می‌توانند از هر دو سو [هر دو قسم سنت علمی و غیرعلمی] برگزینند.

(۵) علم نهادی اجتماعی است که در اوضاع و احوال اخلاقی، سیاسی و اجتماعی خاصی استقرار یافته است. علم همچون نهادی اجتماعی، با دیگر نهادهای اجتماعی کنش متقابل

---

1. Professionalisation
2. Saul Bellow
3. High IQ morons
4. Dogma of rationalism

داشته است. لاجرم این کنش‌های متقابل به تغییراتی در سمت و سوی علم، اصلاح و سازگاری آن می‌انجامد که نمی‌توانیم آنها را بر وفق قاعده‌ای روش شناختی توصیف کنیم. اگر چنین قاعده‌ای پیشنهاد شود، قاعده‌ای «من درآوردی[1]» خواهد بود، که این یعنی هیچ قاعده‌ای وجود ندارد. توجه دقیق به جزئیات تاریخ تحولات علمی، مبین آن است که مطلب از این قرار بوده است. عقل گرایان چون تحت سیطره‌ی مشغولیتی ذهنی هستند این گونه تغییرات را پیشرونده و یکنواخت می‌دانند.

نمونه‌هایی که فایرابند به تفصیل بررسی می‌کند مأخوذ از تاریخ اخترشناسی در سده‌های شانزدهم و هفدهم است. اختراع تلسکوپ به دست گالیله سرانجام سیطره‌ی اخترشناسی بطلمیوسی را از بین برد و حقانیت نظریات کوپرنیک را به اثبات رساند. لکن فایرابند می‌گوید، این به این دلیل نبود که اخترشناسان کوپرنیکی عاقل‌تر از اخترشناسان بطلمیوسی بودند، بلکه صرفاً بدین سبب بود که معیارها تغییر کرده بود. اکتشافات و نظریه‌ها می‌باید همپای سایر اعتقادات و معارف دیگر جا بیفتند. کوپرنیک به رغم همه‌ی امور واقعِ معلوم، به نظریه خوی اعتقاد پیدا کرد. این امور واقع می‌باید در پرتو نظریه‌اش بازسازی می‌شدند. این کار با اعلام بی‌طرفی و نیز چیرگی بر دو اشکال بسیار مهم به این نظریه؛ «استدلال برج[2]» (که اگر زمین حرکت می‌کند چرا شیئی‌ای سنگین وقتی از جایی مرتفع فرو می‌افتد زاویه‌ی فرود آن به غیر از خط مستقیم نیست؟) و استدلال بر مبنای کتاب مقدس، تحقق پذیرفت. هر دو استدلال برای دانشمندان آن روزگار به یک اندازه خطیر و جدی بودند. با استدلال دوم به این صورت برخورد می‌شد که قرائت تحت اللفظی بخش‌هایی از انجیل که مربوط به این موضوع بود، نارواست و حال آنکه قرائتی چنین در سایر بخش‌ها رواست. با استدلال اول بدین گونه برخورد می‌شد که می‌باید پای نظریه‌های منسوخ را که اتفاقاً با نیازهای ما سازگارند دوباره به علم بازکنیم. کوپرنیک از بعضی از نظریه‌های ارسطو، اگر نگوییم از همه‌ی آنها، بهره جست. این نظریه‌ها مبتنی بر موزونیت ریاضی در عالم و برخلاف «امور واقع»، آن گونه که ما می‌توانیم آنها را ببینیم، بودند. چنین دفاعی، آشکارا هیچ عقلانی‌تر از استدلال‌های مخالفان کوپرنیک نیست. بعضی‌ها مجذوب نظریه‌ی کوپرنیک شدند و با استدلال‌های وی مجاب

1. Anything goes
2. Tower argument

گردیدند و بعضی‌ها نشدند.

آن چیزی که عاقبةالامر به پذیرش عام نظریه‌های کوپرنیک انجامید به نبوغ و قریحه‌ی گالیله در ترویج و تبلیغ این نظریه‌ها بود. استفاده از تلسکوپ، افراد را به پذیرش نظریه‌ی خورشید مرکزی منظومه‌ی شمسی ترغیب کرد. برای انجام این کار، آنان می‌باید «امور واقع» را، آن گونه که می‌شناختند، بازسازی می‌کردند. «نظریه‌ی برج» و مناقشه‌ی آن، سرانجام تا وقتی گالیله نظریه‌ای کاملاً جدید در باب حرکت - که درست برای تعلیل پدیده‌ی سقوط آزاد بر وفق نظریه‌ی کوپرنیکی ابداع کرد فرونشست.

نتیجه‌گیری فایرابند از بررسی این نمونه و نمونه‌های مشابه دیگر این است که تحول و پیشرفت علمی به راستی تغییر کیشی از اسطوره‌ای، یا دسته‌ای از اسطوره‌ها، به اسطوره‌های دیگر است. این اسطوره‌ها، مشتمل بر مابعدالطبیعه‌های کامل و تمام عیاری‌اند. این گونه تغییر کیش‌ها صرفاً در اثر کشش و گرایش به عقل، استدلال، شواهد یا روش صورت نمی‌گیرد، بلکه بستگی به منافع فرد، ایدئولوژی، و رهیافت‌های دیگر نهادهای اجتماعی جامعه‌ی پیرامون وی دارد. اگر علم را در بافت و زمینه‌ی اجتماعی اش در نظر بگیریم دیگر نمی‌توانیم دعوی برتری علم را بر گونه‌های دیگر معرفت مطرح کنیم. به علم باید جایی در کنار گونه‌های دیگر معرفت بدهیم. از رهگذر همین نتیجه‌گیری است که فایرابند توانست فلسفه‌ی علم را به فلسفه‌ی اخلاق و سیاست پیوند زند. بر طبق نگرش رایج به علم، ما از علم بت ساخته‌ایم، و ملتزم می‌شویم که در معبد آن پرستش کنیم و عشر مال خود را وقف این معبد کنیم. ما از روادانستن مدعیات معارفی که سیر آنها برخلاف علم است، منع می‌شویم. رهاورد جزم اندیشی عقل برای ما همین علم سترگ است و ما سر تعظیم در برابر این عقیده اهل فن فرود می‌آوریم.

واکنش به فایرابند بیشتر از دو سو بوده است. فیلسوفان علم هتک حرمت او را به علم محکوم و سعی کرده‌اند با نسبی گرایی وی مقابله کنند. برای انجام این مقصود، آنان به تفوق استدلال خردمندانه، به منظور توجیه بحثی خردمندانه در علم، متوسل می‌شوند.

فایرابند به این واکنش اعتنا نکرده است. بعضی از دانشمندان علوم اجتماعی، فلسفه‌ی علم او را به دلیل خصیصه‌ی افشاگرانه‌اش پذیرفته‌اند. اینان حتی بیش از فیلسوفان علم، آراء و نظریات افراطی اش‌را خوار شمرده‌اند. فایرابند، روش‌شناسی‌ای بدیل پیشنهاد نمی‌کند؛

پیشنهاد وی فقط جایگزین کردن نظریه‌ای به جای اصلی جزمی است. او ضد روش است[1]. بعضی دیگر، به عنوان مثال هابرماس، در استدلال‌های شکاکانه‌ی فایرابند آن چیزی را که با استدلال‌های خودشان همنواست یافته‌اند، ولو آنکه در این استدلال‌ها کاملاً هر آنچه را که آنان می‌گویند نیامده است. البته فایرابند نمی‌خواهد سد باب علم کند. قصد وی این است که به همه‌ی این سخنان آکنده از لاف و گزاف درباره‌ی علم خاتمه دهد. او نمی‌خواهد دورنمایی ترسیم کند صرفاً به این قصد که ببینیم آیا در گذشته‌ی نزدیک و نه چندان نزدیک، چیزی هست که به آن تأسی کنیم یا نه؛ به گمان وی، ما پیشاپیش نمی‌دانیم کدام اندیشه‌ها بارور خواهند بود و کدام اندیشه‌ها نخواهند بود. افکار ارتجاعی ممکن است درست به اندازه‌ی افکار مترقی سودمند باشند. هیچ قاعده‌ی مستقلی برای تعیین این که کدام فکر ارتجاعی و کدام فکر مترقی است، وجود ندارد. شاید [برای تمییز این دو گونه فکر] قاعده‌ای اخلاقی یافت شود که به کار آید؛ و لکن این مطلب به کلی غیر از این دعوی است که علم مظهر و مَثَلِ اعلای نقادی عقلانی است.

بگذارید آنچه را تاکنون گفته‌ایم، تلخیص کنیم. مسأله‌ی کانونی که سنتاً برای فلسفه‌ی علم مطرح بوده است این است که ویژگی منطقی یا عقلی نظریه‌های علمی چیست. آیا چنین نظریه‌هایی به ما شناخت قطعی می‌دهند؟ آیا آنها قوانینی کلی‌اند؟ اگر نیستند، چرا نیستند؟ دیدیم که این مسأله همچون مسأله‌ای معرفت شناختی مطرح شد و لکن در هیئت استقرایی اش، بزودی به ورطه‌ی مشکلاتی دیرپا و زایل نشدنی افتاد. پوپر، برای گریز از این مشکلات، در کل این بحث اصلاحاتی برحسب موازین روش شناختی به عمل آورد. به موجب نظر وی، روش‌شناسی علمی عقلانی بود نه لزوماً نظریه‌های علمی. اگر این دگردیسی محقق شود رابطه‌ای میان روش‌شناسی علمی و تاریخ آن به وجود می‌آید. این که وابستگی علم به متن و زمینه‌ی تاریخی‌اش تا چه حد دقیق باشد مهم نیست، چیزی که همواره در عمل مهم است این است که علم از مفهومی موسوم به «عقل محض» پیشتر می‌رود و فاصله‌اش با آن بیشتر می‌شود. نظریه‌های علمی عقلاً پیشرفت نمی‌کنند. آنها عمدتاً قیاس ناپذیرند.

گرچه هر کسی این گونه نسبی گرایی را و در مورد فایرابند، نتیجه‌گیری‌های هرج و مرج

۱. تلمیح به کتابی از فایرابند به همین عنوان. - م.

طلبانه را که قیاس ناپذیری ظاهراً بدان‌ها دلالت دارد، نخواهد پذیرفت، مع ذلک نسبتاً آشکارا است که آن ملاحظاتِ معرفت شناختی و روش شناختی محض و ساده انگارانه که وی دارد، برای تعلیل تحولات در نظریه‌های علمی مکفی نیست. این برداشت، اخیراً با اعلام رسمی نظر کواین در خصوص «عدم تعیّن نظریه» تحکیم و تقویت شد. بر وفق این نظر، هر نظریه‌ی معینی از رهگذر امور واقع تعین نمی‌پذیرد و در نتیجه، به هر تعداد از نظریه‌ها برای تبیین «امور واقع» یکسان و داده‌ها می‌توانیم استناد کنیم. هر نظریه مرکب از رشته قضایایی است که تفاوتی اندک با هم دارند. از نظر کواین، پیامد این نظر، لزوم «طبیعی کردن[1]» معرفت‌شناسی از راه فروکاستن آن به علم المعرفة[2]ای مثل روان‌شناسی و شاید عاقبةالامر، به فیزیولوژی ذهن است. قانون‌های شناخت و عملکرد ذهن برای ما بازخواهند گفت که چرا فقط نظریه‌هایی را تصدیق می‌کنیم و به آنها معتقدیم که در عمل بدان‌ها پای بندیم.

دیگران تصورشان این است که لزومی ندارد نتیجه‌گیری شان معطوف به این جهت باشد. این گونه افراد رأی خود را بر چیزی استوار کرده‌اند که ماری هسه[3] آن را «مدل شبکه‌ای[4]» معرفت نامیده است؛ مدلی که کاملاً مشابه با طرح کواین است، و نیز بر سهم و تأثیری که جامعه‌شناسی معرفت ممکن است برای تبیین در این مورد داشته باشد، تأکید بلیغ ورزیده‌اند. به نظر اینان، گوهر منطق درونی این مدل شبکه‌ای، موضوعی معرفت شناختی است، و لکن شکل کلی و اجزاء تشکیل دهنده‌ی این مدل به وجهی اجتماعی متعین می‌شود. رهیافت‌های اجتماعی، سیاسی و اخلاقی تعیین می‌کنند که کدام قضایا در شبکه باقی بمانند و کدام قضایا از آن طرد شوند. اگر کسی این رأی را بپذیرد، فلسفه‌ی علم در نظر وی شاخه‌ای فرعی از تاریخ اندیشه‌ها خواهد شد. از باب نمونه، کسانی که در مطالعات خود از این رویکرد بهره جسته‌اند سعی کرده‌اند اثبات کنند تا چه حد تحولاتی مانند نظریه‌ی اتمی ماده‌ی بویل[5] و همراه با آن خاستگاه‌های شیمی، با فلسفه‌ی ذره‌ای[6] - که عامل محرک اعتقادات وی در مسائل و امور

---

1. Naturalise
2. Science of knowledge
3. Mary Hesse
4. Network model
5. Boyle's atomic theory of matter
6. Carpuscular philosophy

اجتماعی و سیاسی بود - وجوه مشترک و یکسان دارد. این فلسفه با علائق اجتماعی بویل جور درمی‌آید. بعضی دیگر از رابطه‌ای نزدیک بین نوآوری‌های نظریه‌ی آماری و نظریه‌های به نژادی[1] اجتماعی و سیاسی خبر داده‌اند. عقیده‌ی راسخ پیشگامان این رویکرد درست، این است که ترکیب معرفت‌شناسی و تاریخ اجتماعی اندیشه‌ها احتمالاً «علم المعرفه»ای تمام عیار را پدید خواهد آورد. طبعاً کسانی هستند که با این نظر موافق نخواهند بود.

آراء و نظریاتی را که تاکنون مورد بحث قرار داده‌ایم، اکثراً در خصوص «برنامه‌های پژوهشی» تابع همین گرایش است، چرا که این برنامه‌ها ملخصی از روش‌های اندازه‌گیری، فنون و مسائل تحقیق‌پذیر است که به مدد چارچوبی عام و نظری یکدست می‌شوند. لکن آیا نظریه‌ی علمی و عقلانیت آن، یگانه مدخلی است که می‌توانیم از آن به درون علم وارد شویم؟ اگر تکاپوی علمی را از وجهی دیگر شروع کنیم چه قسم مباحثی به وجود می‌آید و به چه مسائلی رهنمون خواهیم شد؟ آیا این راهبرد ما را به جایی خواهد برد که احساس کنیم گویی تا حدی از مواضع سنگربندی شده‌ای که تاکنون بررسی کرده‌ایم، فاصله گرفته‌ایم؟

بگذارید بار دیگر به موضوع سنخیت زیادی که بین مسائل قیاس ناپذیری و ترجمه‌ی اصیل تشخیص دادیم، بازگردیم. ریشه‌ی هر دو مسأله در چیزی است که کواین آن را «تعین تام نیافتگی نظریه از رهگذر امور واقع[2]» می‌نامد. نظریه، رشته قضایای متعلق به یک زبان و سرمشق‌ها را می‌توانیم چنان تعدیل کنیم که با چیزهایی که به ظاهر خلاف واقع به نظر می‌آیند، وفاق پیدا کنند. مشکلی که ترجمه‌ی اصیل و قیاس ناپذیری برای ما به وجود می‌آورد این است که چگونه مفاهیم مندرج در نظریه یا سرمشقی را برحسب نظریه یا سرمشق دیگری بیان کنیم و در عین حال حفظ صدق کنیم. راه حلی که کواین و کیون پیشنهاد می‌کنند همان است که کواین آن را «صعود معناشناختی[3]» می‌نامد. ما نمی‌توانیم تداوم خصوصیات موضوعات مورد شناسایی را که در بطن نظریه‌هایند در حد ثابتی نگه داریم و لکن می‌توانیم تداوم صدق قضایا را مسجل کنیم. این کار به این دلیل شدنی است که واحد معنی[4] و لذا واحد

---

1. Eugenics
2. Underdetermination of theory by the facts
3. Semantic ascent
4. Unit of meaning

صدق[1] از نظر کواین، کل زبان است. بدین سان، راه حل پیشنهادی او این است که قضیه «در یک زبان» یا «در یک چارچوب مفهومی» صادق است. اگر به مثال مشهور کیون رجوع کنیم می‌بینیم خصوصیات فلوژیستون - آن گونه که در شیمی پیش از لاوازیه وصف گردیده‌اند - مورد به مورد قابل ترجمه به خصوصیات اکسیژن در شیمی پس از لاوازیه نیستند. بدین معنی، نظریه‌ها قیاس ناپذیرند. لکن صدق گزاره‌ها یا قضایای مربوط به فلوژیستون در شیمی پیش از لاوازیه، با صدق قضایای مربوط به اکسیژن در شیمی پس از لاوازیه قیاس پذیرند. [با این تحلیل] صدق، ذاتی نظریه می‌شود.

همان گونه که کواین به وضوح دریافته است، این مطلب مسأله وجودشناسی را پیش می‌کشد. هر سرمشق یا شبکه، موضوعات و خصوصیات خاص خودش را دارد. در شیمی پیش از لاوازیه، موضوعی موسوم به فلوژیستون وجود داشت. در شیمی پس از لاوازیه چنین موضوعی وجود نداشت. ما چه چیزی می‌توانیم در باب رابطه‌ای که بین این وجودشناسی هاست بگوییم؟ در بررسی نظریه‌ی کواین در فصل هفتم دیدیم که در منطق دلایل الزام آور وجود ندارد که چرا باید وجودشناسی‌ای را انتخاب کنیم و بر وجودشناسی دیگر ترجیح دهیم. در منطق غیر از اصول کلی؛ که در تیغ آکم[2] خلاصه می‌شوند، چیز دیگری وجود ندارد. می‌توانیم وجودشناسی‌ای پرتکلف یا وجودشناسی‌ای بی‌آلایش و ساده را برگیریم. ولی باید، فی‌المجموع، وجودشناسی ساده را ترجیح دهیم. سئوالی که در این جا باید بپرسیم این است که «چگونه می‌توانیم به وجودشناسی‌ای ساده برای علم دست پیدا کنیم؟» اصلاً چنین چیزی ممکن است؟ پرواضح است که دو کار هست که نمی‌توانیم انجام بدهیم. ما نمی‌توانیم عزم کنیم ببینیم «امور چگونه هستند» تا به ما بگویند با کدام وجودشناسی همراهی دارند، زیرا این به معنی تسلیم به واقع گرایی خام[3] و تجربه گرایی[4] خواهد بود. نیز نمی‌توانیم از خط مشی معمول، یعنی التفات به نظریه، تبعیت کنیم، زیرا اگر این کار را بکنیم بار دیگر با ناسازگاری نظریه‌ها رویاروی خواهیم شد. به جای این کارها، فیلسوفان به پژوهش علمی، آزمایش گرایی، مشاهده و اندازه‌گیری روی می‌آورند تا ببینند چه التزامات وجود شناختی در اینها نهفته

---

1. Unit of truth
2. Ockham's Razor
3. Naive realism
4. Empiricism

است. رویکرد نظری و سازگاری نظری فقط در صورتی محقق می‌شود که به تجربه و مشاهده ربط داشته باشد یا متخذ از آنها باشد. به تعبیر ایان هکینگ[1]، چیزی که چنین فلسفه‌ای بدان علاقه دارد این نیست که چگونه دانشمندان جهان را در نظریه‌ها متمثل می‌کنند، بلکه این است که چگونه برای پژوهش و مشاهده‌ی جهان در آن مداخله می‌کنند.

بگذارید دو مورد را بررسی کنیم تا بعینه ببینیم متضمن چیزهایی که گفتیم هستند یا نه. در میان گیاه شناسان، گونه‌ای تک سلولی از حیات، موسوم به اوگلنا[2] هست که چون دارای عمل فتوسنتز است، در شمار گیاهان رده‌بندی شده است. از نظر گیاه شناسان، هر چیزی که دارای عمل فتوسنتز باشد، گیاه است. اما، از دید جانور شناسان، اوگلنا جانور است. این موجود دارای غریزه ابتدایی[3] است که موجد حرکت آزادانه‌ی اوست. با توجه به این دو رأی، چگونه می‌توانیم بگوییم اوگلنا «به واقع» چیست؟ پرواضح است که این پرسش بی‌پاسخ است. از نظر دانشمندان، اوگلنا «به واقع» هیچ کدام نیست. اوگلنا صفاتی دارد که متعلق به دو اقلیم کاملاً متفاوتند. وضع اوگلنا، اگر هیچ کدام نباشد، این است و در مورد بعضی از کپک‌های لجن[4] وضع حتی از این هم که هست بدتر است. این قبیل موجودات می‌باید قارچ باشند؛ زیرا تکثیر آنها از راه انتشار هاگ‌هاست و مع ذلک حرکت آنها و پیچ و تابشان مثل آمیب‌هاست و غذا را که می‌خواهند هضم کنند احاطه می‌کنند و به کام خود می‌کشند. البته یک کاری می‌توانیم بکنیم و آن این است که به این دسته از موجودات، اقلیمی کاملاً جدید اختصاص دهیم، بدین وجه که از مقولات گیاهان و جانوران که یک وقتی می‌پنداشتیم انحصاری است فاصله بگیریم، و اینها را هم گیاه و هم جانور[5] بنامیم؛ البته این مستلزم تکثیر مقولات در وجودشناسی خواهد بود. فقط گیاه شناسان و جانور شناسان نیستند که چنین مشکلاتی دارند. در فیزیک انرژی بالا[6]، مجموعه‌ای از «مؤلفه‌های بنیادی[7]» مثل مولکول‌ها و هسته‌های اصلی کنار می‌روند و

1. Ian Haking
2. Euglena
3. Proto-gut
4. Slime moulds
5. Plants - cum - animals
6. High energy physics
7. Basic Constituents

اتم‌ها، پروتن‌ها و نوترن‌ها جایگزین آنها می‌شوند.

جایگزین این مؤلفه‌ها نیز الکترون‌ها، کوارک‌ها[1]، مزون‌ها[2]، بسن‌ها[3]، میوئن‌ها[4]، لپ تن‌ها[5] و غیره است. در واقع هر علمی مشابه این قصه را می‌تواند بازگو کند. راهی که ما توانستیم بر چیزی فائق بیاییم که تبدیل به وجودشناسی‌ای شاخه‌شاخه می‌شود تا وجودشناسی‌ای ساده این است که آن هم‌سویی که با «واقع‌گرایی - برای - نظریه‌ها[6]» داشته‌ایم، در «واقع گرایی - برای - وجودشناسی‌ها[7]» هم همان هم سویی را اتخاذ کنیم. واقع گرایی - برای - نظریه‌ها فقط هنگامی برای ما مشکلات به وجود می‌آورد که ما بخواهیم بین نظریه و چگونگی استقلال جهان از نظریه وفاق به وجود آوریم. سبب این کار چیزی نیست جز این که ما هیچ راهی برای تعیین نحوه‌ی استقلال جهان از نظریه‌ای در خصوص آن نداریم. گرایشی که به حرف زدن در خصوص واقع گرایی - در درون - نظریه[8]، یا آن چیزی که هیلری پاتنم «واقع گرایی درونی[9]» می‌نامد، وجود دارد، به تأسی از این فیلسوفان بوده است. قضایا در درون نظریه یا زبانی معین صادقند. می‌توانیم از عهده‌ی تنوع مشاهداتی که انجام می‌شود، چیزهایی که دیده می‌شوند، صفاتی که ابراز می‌شوند، برآییم اگر به جای فکر کردن به وجودشناسی‌ها - که تا حدی با نحوه‌ی تنظیم و ترتیب جهان چنان که در واقع هست، جفت و جور می‌آیند - آنها را رده‌بندی‌هایی ببینیم که برای ما این مجال را فراهم می‌آورند تا آزمایش‌ها و پژوهش‌هایی بکنیم و رده‌بندهای مزبور، به ما این امکان را می‌دهند که به وجهی منظم چیزهایی را که یافته‌ایم توصیف نماییم. درست به این دلیل که ما نظریه‌ای یگانی[10] نداشته‌ایم، وجودشناسی‌ای یگانی[11] نیز نخواهیم داشت. ننسی کارت

---

1. Quarks
2. Mesons
3. Bosons
4. Muons
5. Leptons
6. Realism - for - theories
7. Realism - for - ontologies
8. Rcalism - within - the theory
9. Internal realism
10. Unified theory
11. Unified ontology

رایت[1] تقابل رهیافت‌های کسانی را که در پی یگانگی[2] و سازگاری‌اند با کسانی که هواخـواه این دو نیستند به وجهی دلنشین بازگو می‌کند:

«پی‌یر دوئم دو دسته متفکر را از یکدیگر متمایز می‌کرد؛ ذهن‌های عمیق ولیکن بسته‌ی فرانسوی و ذهن‌های سطحی ولیکن باز انگلیسی. ذهن فرانسوی امور را به وجهی دقـیق و همبسته می‌بیند. ذهن فرانسوی سه قانون حرکت نیوتن را برمی‌گیرد و آن را به ریـاضیات لاگرانژی زیبایی در باب مکانیک مبدل می‌کند. دوئم می‌گوید، ذهن انگلیسی سـنجش‌گـر دقیقی است. این گونه ذهن‌ها، وسایل و تجهیزات خـرده ریـز و قـرقره‌ها را طـبق نـقشه بـا یکدیگر جفت و جور می‌کنند و سر نخ‌ها را نگه می‌دارند تا به هم گره نخورند و قاطی نشوند. ذهن انگلیسی هزار چیز خرده ریز مختلف را در آن واحد در خود جای می‌دهد بدون این‌که بر خود نظم یا سازمان دهی انتزاعی بیشتر را تحمیل کند. (***چگونه قانون‌های فیزیک دروغ می‌گویند***[3]؟، ص ۱۹).[4]

این نگرش چه دخلی به نظریه‌ی علمی دارد؟ نخست و پیش از هر چیز، نظریه‌هایی که از راه رشته‌های گوناگون در درون علم طرح و ابداع می‌شوند پدیدار شناسانه‌انـد[5]، ولکـن بـه معنایی کاملاً دقیق از این واژه. اینها توصیف چیزهایی هستند که مشاهده شده‌اند، اندازه‌گیری شده‌اند، تحت تأثیر قرار گرفته‌اند و حادث شده‌اند؛ یعنی پدیده‌های مورد مطالعه، آزمایش‌ها و پژوهش‌ها. این گـونه «قـانون‌های پـدیدارشـناسانه[6]»، از یک دیگـر گسسـته‌انـد، زیـرا آنـها پیامدهای مجموعه‌هایی متعدد و متنوع از مفروضات و گرایشات‌اند.

آنها بازتاب چیزی هستند که ما آن را رهیافت‌ها و نسبت‌های نـظری بـدیل مـی‌نامیم. مسائل شیمی «همان» مسائل فیزیک نیست و نه می‌خواهد «همان» مطالعات را دنبال کند. وضع گیاه‌شناسی و جانورشناسی نیز به هـمین مـنوال است. بـا آنکـه «قـانون‌های پـدیدار شناسانه» در درون اقلیم خودشان درست هستند، بر یگانگی نظری نه چیزی می‌افزایند و نه

---

1. Nancy Cartwright
2. Unity
3. *How the Laws of physics Lie?*
۴. بعد از این نقل قول، جمله‌ای هست که نقل آن را روا ندانستیم. ـ م.
5. Phenomenological
6. Phenomenological laws

از آن چیزی می‌کاهند. هرگونه کوششی برای یگانه کردن قانون‌های مزبور، از راه ترجمه‌ی تعابیر و توصیفات آنها به تعابیر و توصیفات «بنیادی»تر، لاجرم به تحریف آنها منتهی می‌شود. از آن جا که مفاهیمی که دانشمندان بدان‌ها متوسل می‌شوند فقط می‌توانند شبیه مفاهیمی باشند که در نظریه‌های اصیل کاربرد دارند، این تحریف به وقوع خواهد پیوست. در نتیجه، هر کوششی برای ابداع مجموعه‌ای از «قانون‌های بنیادی» به قانون‌هایی «نادرست» خواهد انجامید. نظم و ترتیب‌های گوناگون مشاهده، اندازه‌گیری و پدیدارها، بی‌آنکه بر یک دیگر تفاضلی داشته باشند، از تعدادشان کاسته نمی‌شود. اگر این استدلال را بپذیریم، آن‌گاه نگرش فلسفی به علم که احتمالاً مورد قبول ماست نگرشی خواهد بود به این که، علم ملتزم به «واقعیت چندگانه[1]» است و نه ملتزم به اسطوره‌ی فلسفیِ توصیفِ منفرد و یگانی چگونگی بودن امور در واقع. این «واقعیت‌های چندگانه» در نظریه‌ها و توصیف‌هایی که در محدوده‌ی رشته‌های علمی گوناگون ارائه می‌شوند، موجود و در دسترس هستند.

آیا این نگرش به علم پیامدهایی برای علوم انسانی و علوم اجتماعی نیز دارد؟ از یک لحاظ، پاسخی که باید صریحاً و بدون مجامله بدهیم منفی! است و این همانا پیامد این نگرش است. چون هرگونه تأکیدی که بر عدم یگانگی علم می‌رود به نظر می‌رسد برای کوشش‌هایی که به منظور یگانگی علوم انسانی و علوم طبیعی می‌شود، اهمیت اندکی داشته باشد. وقتی نظریه‌ای به حاشیه رانده شود می‌توانیم فکر خواست تطابق این نظریه را با بعضی اصول و قواعد مفروض نظریه‌پردازی و روش، از ذهن خود بیرون کنیم. بی‌گمان دانشمندان اهل عمل چنین نگرانی‌هایی ندارند. دلبستگی آنان به حل مسائل غیرعلمی خودشان، مشاهدات و ازدیاد پژوهش‌هایی است که آنان آنها را مهم و ثمربخش می‌دانند. تکلیف همه‌ی آنان نسبت به یک دیگر این است که باید بدانند هر کدام چه کار می‌کنند و چگونه هر کدام از آنان مسیر علائق خود را با روش‌هایی که در خور علائق آنان است دنبال می‌کنند. حال اگر وضع بدین منوال باشد - و از آنچه که تاکنون در این کتاب گفته‌ایم برمی‌آید که چنین می‌باشد - و اگر پدیده‌هایی که علوم اجتماعی و علوم فرهنگی بدان‌ها دلبستگی دارند، خصوصیاتی دارند که روش‌های متمایزی را در پژوهش و نظریه‌پردازی ایجاب می‌کنند، لاجرم به این دو دسته علم [علوم اجتماعی و علوم فرهنگی] دو رویکرد متفاوت وجود دارد. این رویکرد

1. Multiple realities

مستقل، مشروط است به این که اگر کسانی به علوم انسانی و علوم اجتماعی اشتغال دارند بدانند چه می‌کنند و اگر با محدودیت‌هایی که آنان برخود تحمیل می‌کنند رویاروی شوند، دیگر لزومی ندارد احساس کنند محصور در قید و قندهای فلسفی‌اند. بی‌گمان به هیچ روی لازم نیست که از گونه‌ای «مدل علوم طبیعی» در نظریه و پژوهش تقلید کنیم، زیرا به نظر می‌رسد، اصلاً چنان مدل یگانی‌ای از علوم وجود ندارد.

کتاب‌های قابل توصیه برای مطالعه‌ی بیشتر

Rom Harre's *The philosophies of Science* (Oxford University Press, 1972) is still as good a basic introduction as one can find. Readings on the early debates can be found in J. Kockelmans. *Philosophy of Science* (Collier Macmilan. 1968) while Stephen Toulmin's *Foresight and Understanding* (Hutchinson. 1961) offers a different slant. Popper provides the best introduction to his own thought in *Objective Knowledge* (Oxford University Press. 1972) with *The Logic of Scientific Discovery* really being for the specialist. The application of his ideas to social and human science is sketched out in *The Poverty of Historicism* (Routledge, 1961). Bryan Magee's *Popper* (Fontana. 1973) is the place to start if you have no knowledge at all of this field. The hypothetico-deductive system is set out in C.G. Hempel 'The Function of General Laws in History' in P. Gardiner (ed.), *Theories of History* (Free Press, 1959). A more recent elaboration and examination is P. Achinstein, *The Nature of Explanation* (oxford University Press. 1983). kuhn's original argument is contained in *The Structure of Scientific Revolutions* (University of Chicago Press, 1970) and supplemented by the essays in *The*

Essential Tension (University of Chicago Press, 1977). The confrontation between Popper and Kuhn can be found in I. Lakatos and A. Musgrave (eds.). *Criticism and the Growth of Knowledge* (Cambridge University Press, 1970). Imre Lakatos work is available in his *Collected Papers*, vols i and II (Cambridge University Press, 1978, 1984). The countercase by Feyerabend can be seen in *Against Method* (Verso, 1978) and *Science in a free Society* (Verso, 1978). Ian Hacking's collection *Scientific Revolutions* (Oxford, Unversity Press, 1981) contains a small but wide ranging set of relevant essays especially Larry laudan's 'A Problem Solving Apprroach to Scientific Progress'. Hacking also provides the most readable introduction to recent dicussion of realism in science in *Representing and intervening* (Cambridge University Press, 1983). This should be tackled before approaching Nancy Cartwright's *How the laws of Physics lie* (Clarendon, 1983). Michael Dummet's 'Common Sense and Physics' privudes a neat summary of the various positions adopted in G. F. MacDonald, *Perception and Identity* (Macmillan, 1979). A reasonable place to start with Putnam's view of science is The Corroboration of Theories in Ted Honderich and M. Burryeat (eds.), *Philosophy As It Is* (Penguin, 1979) before moving on to *Reason, Truth and History* (Cambridge University Press, 1981) and *Mind, Language and Philosophy* (Cambridge university Press, 1979). Some help with the content of these discussions is to be gained from O. Hanfling, 'Scientific Realism and Ordinary Usage, *Philosophical Investigations,* vol 7 (July 1984).

دین و معرفت شناسی*

آلوین پلانتینگا**

مترجم: دکتر علی حقی***



* این مقاله ترجمه‌ای است از:
Routledge Encyclopedia of Philosophy, Edward Craig (ed.), vol. 8, pp. 209-218.

** Alvin Plantinga

*** استادیار گروه فلسفه‌ی دانشکده‌ی الهیات دانشگاه فردوسی مشهد.

مقدمه :

معرفت‌شناسی همان نظریه‌ی شناخت است؛ هم از این رو چشم داشت فرد از مباحث معرفت‌شناسی مربوط به دین این است که این پرسش، در این مباحث، در کانون توجه قرار گیرد که آیا کسی می‌تواند به باورهای دینی معرفت حاصل کند یا نه. با این همه، در این گونه مباحث مربوط به باور دینی، این گرایش وجود داشته است که براهین له و علیه وجود خداوند؛ براهین خداباورانه‌ی سنتی از یک سو و آن دسته از براهین علیه وجود خداوند از سوی دیگر - مانند برهانی که از راه شر علیه وجود خداوند اقامه می‌شود - در کانون توجه قرار گیرد.

اگر بخواهیم بدانیم چرا این گرایش وجود داشته است، باید در مورد باور دینی در خصوص قرینه گرایی[1] تأمل کنیم. «قرینه گرایی» به اختصار عبارت است از این آموزه که مؤمنان به دین - اگر می‌خواهند باورهایشان به وجه عقلانی توجیه شوند - باید قرائنی برای آنها داشته باشند. به ویژه آنان باید برای باورهایشان در پی قرائنی گزاره‌ای[2] باشند؛ قرینه‌ی مأخوذ از چیزهای دیگری که بدان‌ها باور دارند و می‌توانند آنها را به صورت برهانی عرضه و ارائه نمایند. در اتخاذ قرینه گرایی، قرینه گرا در خصوص باور دینی با اشکالی رویاروی می‌شود؛ اشکال این است که باور دینی ناموجه است، به این سبب که برای آن توجیه مکفی وجود ندارد. مبدعان قرینه گرایی، بنیان انگاران[3] کلاسیک‌اند؛ رنه دکارت و (خاصّه) جان لاک. بر وفق نظر دکارت و لاک، پاره‌ای باورها برای ما یقینی اند. دو قسم باور یقینی وجود دارد؛ یکم، باورهای بالذات بدهی، مانند ۳=۱+۲ و دوم، باورهای فرد مربوط به حیات نفسانی و ذهنی خودش، مانند این باور که «اکنون به نظرم می‌رسد که دستی را می‌بینم». البته بر وفق نظر لاک، من در پذیرفتن آن دسته از باورهایی که قطعی و یقینی‌اند، بی‌گمان، توجیه شده‌ام؛ در

1. Evidentialism
2. Propositional evidence
3. Foundationalists

واقع در توان من نیست که این گونه باورها را طرد نمایم. اما برای هر باوری که یقینی نیست فقط وقتی پذیرفتن آن از ناحیه من موجه است که بتوانم تشخیص دهم که آن محتمل است یا با توجه به باورهایی که برای من قطعی و یقینی‌اند، محتمل است.

این «توجیه» چیست و چرا وجود یا عدم آن برای باورهای من حائز اهمیت است؟ لاک معتقد بود که آدمیان مخلوقاتی خردمندند؛ مخلوقاتی که می‌توانند به باورها نظم بدهند؛ به آنها اعتقاد پیدا کنند و بر آنها خرده بگیرند. او بر آن بود که مخلوقات خردمند وظیفه‌ای عقلانی دارند که فقط آن قضایایی را باور کنند که بتوانند تشخیص دهند با توجه به باورهایی که برای آنان یقینی است، محتمل‌اند. این وظیفه‌ی ماست، همچون فاعل‌های خردمند. توجیه، بر وفق تصور لاک، صرفاً عبارت است از بودن در چارچوب اختیارات و استحقاق‌های خودمان و علیه تکالیف خودمان اقدام نکردن. شما، در انجام کاری معین، موجهید اگر آن کار، خلاف تکلیفی نباشد که شما قصد دارید انجام دهید.

رأی لاک در این خصوص، به طور کلی در میان معرفت شناسان و خاصه در میان کسانی که اشتغال فکری‌شان معرفت‌شناسی باور دینی است، تأثیری عظیم داشته است. مضافاً به این که با توجه به آرا، و نظریات وی سهل و ساده است که پی ببریم چرا باید این قدر دلبستگی به براهین یا دلایل اثبات وجود خدا داشته باشد. این که خدا وجود دارد بالذات بدیهی نیست - والا هیچ خدا ناباور و لاادری گویی وجود نمی‌داشت - و البته این باور که خدا وجود دارد ربطی به حیات ذهنی خود فرد ندارد. اما هرگاه آدمی، بر وفق این نحوه تفکر لاکی، به این باور به دیده قبول نگاه کند، لازم است درک کند که این باور، با توجه به چیزی که برای آدمیان یقینی است، محتمل است و اگر آدمیان بدین مطلب پی نبرند برخلاف وظیفه شان مشی خواهند کرد و لذا درخور شماتت و تقبیح اند. دلایل یا براهین فقط ابزارهایی هستند که فرد با آنها پی می‌برد (و اثبات می‌کند) که باور معینی، با توجه به آنچه قطعی و یقینی است، محتمل است.

به نظر می‌آید قرینه گرایی چندان اقناع کننده نبوده است. یکم، به این دلیل که سراسر تاریخ فلسفه‌ی غرب، از دکارت تا هیوم، گویای آن است که اندکند کسانی که بتوانند به واقع پی ببرند باوری، با توجه به آنچه قطعی و یقینی است، محتمل است. اگر بتوانیم فقط قضایایی را باور کنیم که به شرط فوق وفا نمایند، آنگاه اکثر چیزهایی که ما باور می‌کنیم - این که عالمی

ورای ما وجود دارد، این که افراد دیگری غیر از ما وجود ندارند، این که گذشته وجود داشته است - توجیه شده نخواهد بود (یا به وجه واضح توجیه شده نخواهد بود). دوم، تأمل سنجیده و باریک بینانه آشکار می‌کند که درست به نظر نمی‌رسد که در واقع تکـلیفی هست کـه آن قیدی بر پای باور می‌نهد که با توجه به آنچه قطعی و یقینی است، محتمل می‌شود.

اگر برای نگاهی جامع الاطراف‌تر، گامی بازپس نـهیم مـی‌توانـیم دو قسـم پـرسش در خصوص باور دینی و دو قسم نقد یا اشکال نظیر هم را از یکدیگر تـفکیک نـماییم. یکـم، دعاوی ای وجود دارد مبنی بر آنکه باورهای دینی - مثلاً مسیحیت - صادق نیستند؛ از باب نمونه این باورها که شخصی چون خدا وجود دارد، یا این باور که عیسی مسیح پسر ملکوتی خداوند است. می‌توانیم این اشکال را به باور دینی، اشکال به حسب واقع[1] بنامیم. دعوی این است که باور دینی مورد نظر کذب است و ناظر به واقع[2] نیست. اما قسم دیگری از نقد یـا اشکال نیز وجود دارد. در قسم دوم دعوی این نیست که باور دینی کاذب است، بل این دعوی است که این باور که کاذب است یا کاذب نیست به وجهی نا به جا، ناموجه، غیرعقلانی یا به وجهی نه در خور و سزاوار باور بودن است. اشکال قرینه گرا به باور دینی روایتی از این گونه نقد ناظر به حقیقت[3] باور دینی است و این اشکال بارزترین اشکال بوده است. ولی اشکال ناظر به حقیقت دیگری وجود دارد که به وجهی فزاینده حائز اهمیت شده است. این اشکال که فروید، مارکس و نیچه به آن دامن زدند، اشکال خردگریز بودن باور دینی است. مراد از این اشکال چیست؟ بر وفق نظر فروید، باور دینی مبتنی بر پندار یا تشفی آرزو[4] است؛ ما خودمان را با طبیعتی وحشی و سنگ دل که حامل درد، ترس و زیان است و سرانـجام مـرگ مـا را مطالبه می‌کند، رویاروی دیدیم. در نتیجه (به وجهی نیمه هشیارانه) پـدری را در آسـمان از پیش خود جعل کردیم که به ما عشق می‌ورزد و در واقع زمام طبیعت به دست اوست؛ در غیر این صورت، به ورطه‌ی افسردگی، سردرگمی و مرگ در خواهیم غلتید.

به همین جهت، از نظر فروید، باور دینی بر مبنای پندار پدید می‌آید. دلیل این مطلب -که موجد نقد چنین باوری است - این است که سازو کار پندار، معطوف به تکوین باور راستین

1. De facto
2. Factual
3. De jure
4. Wish fulfilment

نیست، بل ناظر به باوری است که واجد خاصه‌ای دیگر - باوری غیر راستین مرتبط به این خاصه - در این خصوص است؛ این خاصه به ما این توانایی را می‌دهد که کار خود را در این جهان به پیش بریم که اگر این خاصه نباشد، جهان دل سرد کننده خواهد بود. به این جهت است که باور دینی، بر طبق این دلیل، خرد گریز است.

این نقد باور دینی، کنجکاوی برانگیز است. اما شاید مهم‌ترین مطلبی که در این خصوص باید به آن پی ببریم این است که این نقد و اشکال، از آنجا که نقد و اشکالی است بر باور دینی که چنانکه ادعا می‌شود حقیقیه[1] است، در واقع مستقل از مسأله‌ی نقد خارجیه[2] است. زیرا اگر مسیحیت حق و حقیقت باشد، آنگاه کم و بیش واضح است که باور مسیحی به هیچ روی به معنای مورد نظر فروید خردگریز نیست. اگر باور مسیحی حق و حقیقت باشد، آنگاه در واقع شخصی همچون خدا -که از ما می‌خواهد که باید به او علم بیاوریم - وجود دارد؛ فرایندهای ادراکی[3] که موجد باور به خدا و به دیگر حقایق دین مسیحی‌اند احتمالاً نقش شان به وجود آوردن باوری راستین در ماست. اما اگر مسیحیت دروغین باشد، آنگاه به احتمال زیاد باور مسیحی موجد فرایندهای ادراکی -که غرض از آنها پدید آوردن باور راستین است - نمی‌باشد. در این صورت این نقد حقیقیه از باور مسیحی، مستلزم این فرض است که این باور راستین نیست؛ این نقد فقط در صورتی ممکن است که باور مسیحی دروغین باشد. اگر از این نقد همچون دلیلی بر نفی و طرد باور مسیحی قصد شود، مصادره به مطلوب[4] لازم می‌آید.

به وجهی کلی‌تر، به نظر می‌آید که هیچ نقد معرفتی حقیقیه‌ی معقول از باور دینی، مستقل از مسأله‌ی خارجیه‌ی راجع به صدق باور مورد نظر، وجود ندارد (نقد قرینه گرایانه شکست خورده است و اظهار نارضایتی فروید، مستقل از این مسأله‌ی خارجیه نیست که آیا باور دینی مورد نظر راست است یا دروغ). رهیافت نقادانه‌ی نسبتاً عام و شایعی از باور دینی را می‌توان به وجه ذیل بیان کرد: «راجع به این که باور دینی راست است من کاملاً لاادری‌ام لیکن این را می‌دانم که باور دینی خردگریز است.» ملاحظات فوق نشان دهنده‌ی این بود که این رهیافت - اگر بخواهیم حسن نیت به خرج بدهیم - مناقشه‌آمیز است. [سرفصل‌های این مقاله، به

1. De jure
2. De facto
3. Cognitive processes
4. Question - begging

شرح زیر است]؛
۱) قرینه گرایی؛
۲) قرینه گرایی تشخص یافته؛
۳) قرینه گرایی نقادی شده؛
۴) نقد خارجیه و نقد حقیقیه؛
۵) فروید و مارکس؛
۶) پاسخ دندان شکن دینی؛
۷) نقد حقیقیه، به نقد خارجیه تحویل می‌شود.

قرینه گرایی

معرفت‌شناسی عبارت است از نظریه‌ی شناخت؛ در نظریه‌ی شناخت کند و کاو می‌شود در هر آن چیزی که شناخت را از صرف باور صادق متمایز می‌کند. (مثلاً شما به سبب خوش بینی مفرط به این نتیجه می‌رسید که در بخت آزمایی برنده خواهید شد؛ حال اگر خوش شانسی بیاورید و در بخت آزمایی برنده شوید، این باور شما، مصداقی از باور صادق است، در عین حال شناخت هم نیست.)

برای آن کمیت یا کیفیتی که برحسب آن، با دقت هر چه بیشتر، شناخت از باور صادق منفک می‌شود، به اسمی نیاز داریم که آن را «مجوز رد و قبول»[1] می‌نامیم. در این صورت چشمداشت همگان این خواهد بود که کانون توجه در معرفت‌شناسی باور دینی متمرکز بر این مطلب است که آیا باور دینی مجوز رد و قبول دارد و اگر دارد چه قدر است و نحوه‌ی دست‌یابی آن به این مجوز چگونه است. لکن حقیقت مطلب این است که بحث معرفت شناختی از باور دینی، دست کم عهد روشنگری به بعد (و در دنیای مغرب زمین)، در اغلب موارد، متمرکز بر این مسأله نبوده است که آیا باور دینی مجوز رد و قبول دارد یا نه، بلکه متمرکز بوده است بر براهین، خاصه بر براهین له و علیه باور خداباورانه. این باور عبارت است از این که شخصی همچون خدا وجود دارد که سنتاً در ادیان مسیحیت، یهودیت و اسلام قادر متعال، عالم مطلق، خیر مطلق و شخص روحانی مهربانی تصور شده است که جهان را پدید

1. Warrant

آورد، و آدمیان را بر صورت خویش آفریده و همواره در این جهان در کار آفرینش‌گری است و بر نهج عدل، مراقب آفریده‌های خویش است.

معمول‌ترین ادله یا براهین خداشناسانه، این سه برهان پرآوازه بوده است؛ براهین وجود شناختی، جهان شناختی و غایت شناختی، بر وفق تعبیر و تسمیه‌ی کانت. همچنین برهان اخلاقی (نگاه کنید به مدخل براهین اثبات وجود خدا). از این میان، برهان غایت شناختی؛ برهان از راه اتقان صنع (بر وفق آنچه که در سوین برن، ۱۹۷۹) آمده است، شاید هم شایع‌ترین براهین باشد و هم اقناع کننده‌ترین آنها. از حیث دیگر، از حیث خداباوری ستیزی، برهان عمده، سنتاً برهانی بوده است که در آن به وجه قیاسی از راه شر بر نفی خداباوری استدلال می‌شود؛ این برهان از این قرار است؛ وجود خدایی قادر مطلق، عالم مطلق و سراسر خیر، منطقاً با وجود شر، یا با همه‌ی آلام، رنج‌ها و شرارت‌های آدمیان که به طور بالفعل در جهان یافت می‌شود (نگاه کنید به مدخل مسأله شر)، ناسازگار است. این استدلال قیاسی در ربع آخر قرن بیستم، از اعتبار افتاد، زیرا فیلسوفان، وقتی که نیک بررسی کردند، دیدند که در این خصوص هیچ ناسازگاری وجود ندارد؛ برهانی احتمال گرایانه جایگزین این برهان شده است. بر وفق این برهان، نامحتمل است که شخصی چون خدا، با این فرض که همه‌ی شرور عالم بروز و ظهور دارند، موجود باشد. برهان‌های مکمل دیگری وجود دارند که در جناح برهان از راه شر علیه خداباوری هستند، از جمله این برهان که، نفس تصور خدا ناسازگار است (زیرا مثلاً چنین تصور شده است که محال است شخصی قادر مطلق یا شخصی عالم مطلق یا شخصی متعال وجود داشته باشد که قادر به عمل در جهان باشد، یا شخصی باشد بی پیکر جسمانی). (در ذیل خواهیم دید که، در سده‌ی نوزدهم، فروید و مارکس سبک دیگری از برهان علیه باور خداشناسانه را معرفی نمودند که بر وفق آن چنین باوری خردگریز است، از بابت این که منبعث از سوء عملکرد قوه‌ی ادراکی یا تشفی آرزوست.)

کدام دسته از این برهان‌ها قوی‌تر است؟ بر وفق قرینه گرایی، باور به خدا فقط در صورتی توجیه‌پذیر است که اولی [= برهان‌ها] قوی‌تر از دومی [= باور به خدا] باشد.

قرینه گرایی تشخص یافته

چرا بحث متمرکز بر این براهین شده است و چرا مهم است که کدام دسته از براهین قوی‌تر

است؟ فرض کنید که در واقع هیچ قسم براهین متقن و معتبر در دفاع از باور دینی یا باور خداشناسانه وجود ندارد؛ در این صورت چرا باید به فکر بیفتیم که مؤمن را مسأله‌دار کنیم؟ برای فهم این مطلب باید بدانیم که چرا قرینه گرایی در ارتباط با باور دینی مطرح می‌شود (از این پس به اختصار «قرینه گرایی» می‌گوییم). قرینه گرایی شیوه‌ی غالب (اگرچه نه یگانه شیوه) تفکر درباره‌ی این موضوعات از عهد روشنگری تاکنون (باز در دنیای مغرب زمین) بوده است. قرینه گرا این گونه می‌اندیشد که شخصی که باوری دینی را می‌پذیرد و تصدیق می‌کند باید بینه و قرینه‌ای برای آن باور داشته باشد. خاصه این گونه اشخاص باید قرینه‌ای گزاره‌ای برای باورهایشان داشته باشند، قرینه‌ای که مأخوذ از چیزهای دیگری است که آنان بدان‌ها باور دارند. این است دلیل آنکه چرا براهین و استدلال‌ها حائز اهمیت سرنوشت سازی اند؛ برهان صرفاً عبارت است از نحوه‌ی سامان بخشیدن و عرضه و ارائه‌ی قرینه‌ی گزاره‌ای ما برای این باور یا آن باور. صرفاً از باب ساده کردن مطالب بگذارید از رسم رایج پیروی کنیم و بیشتر در خصوص باوری خداشناسانه، باور به خدا، تأمل کنیم؛ بعداً در مورد باورهایی که از خداباوری درمی‌گذرند - از قبیل باورهایی که مسیحیت به واسطه‌ی آنها از اسلام و یهودیت متمایز می‌شوند - نیز تأمل می‌کنیم.

لذا قرینه گرا این گونه می‌اندیشد که مؤمن به خداوند باید قرینه‌ای در دفاع از این باور داشته باشد، اما برای چه باید قرینه داشته باشد؟ اگر آنان [= مؤمنان] قرینه‌ای برای باورهایشان نداشته باشند، برای آنان چه اهمیتی خواهد داشت؟ پاسخ این پرسش، بر وفق نظر قرینه گرا، پاسخی دوپهلوست. اولاً اگر آنان هیچ قرینه (یا قرینه‌ی مکفی) نداشته باشند، باور آنان مقوم معرفت نخواهد بود. مؤمنان علم دارند که شخصی همچون خدا وجود دارد (این باوری است که از نظر آنان مجوز رد و قبول دارد) فقط در صورتی که آنان قرینه‌ی گزاره‌ای برای چنین باوری داشته باشند - یعنی اگر فقط آنان دلیل معتبر و مقتضی برای این باور داشته باشند. مخاطرات مورد اخیر به طور چشمگیری بیشتر از مخاطرات قبلی است. زیرا اگر مؤمنان قرینه نداشته باشد، آنگاه بر وفق نظر قرینه گرا، آنان نه فقط فاقد معرفت خواهند بود، بل همچنین در اعتماد به باور به خداوند ناموجه خواهند بود؛ باور آنان عقلاً توجیه شده نخواهد بود.

اما این توجیه چیست و چرا ما به آن نیاز داریم؟ چرا فقدان توجیه مسأله ساز است؟ چرا

لزوماً توجیه باور خداشناسانه چنین ارتباط تنگاتنگی با بحث استدلال‌های خداباورانه و خداناباورانه دارد؟ برای پاسخ دادن به این پرسش‌ها، باید به سرآغازهای فکر جدید و روشنگری در باب این پرسش‌ها بازگردیم؛ به آبشخور کتاب لاک، *جستار در باب فاهمهٔ بشری* (۱۶۸۹)، یکی از متنفذترین منابع فکری در باب این موضوعات (نگاه کنید به مدخل. ج. لاک §v).

لاک در یکی از آشوب زده‌ترین ادوار تاریخ فکری و معنوی انگلستان زندگی خود را سپری کرد؛ این دوران خاصه از لحاظ دینی، بحرانی و متفرق بود و این تنوع فراوان آراء و عقاید دینی گونه گون نظر لاک را به سوی خود جلب کرد. در آن دوران مجادله‌ای برقرار بود میان پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها و در درون پروتستانتیسم اختلاف نظرها و منازعات بی‌شمار، و جناح‌های فکری متخاصم متعدد، وجود داشت. لاک به این آشفتگی ثمربخش و پر همهمه‌ی آراء و عقاید دینی و ناآرامی مدنی همراه با آن، دل بستگی عمیقی داشت. *جستار* وی دست کم تا حدی برای گره گشایی از این معضلات طرح ریزی شده بود. لاک بر آن بود که سرچشمه‌ی این سیل خروشان آراء و عقاید دینی نامنسجم، کشش و گرایش مفرط مردمان به باور توجیه نشده است. اما در اعتقاد به باوری، چه چیز قرار است توجیه شود (یا توجیه نشده) است؟ بر وفق نظر لاک (و نیز رنه دکارت (§v)، یکی از برج‌های دو قلوی معرفت‌شناسی جدید مغرب زمین) تکالیف یا الزامات یا مقتضیات معرفتی یا عقلانی وجود دارند؛

ایمان چیزی نیست به جز تصدیق استوار ذهن و آن اگر تحت ضابطه و نظم قرار گیرد، همچنان که وظیفه‌ی ماست، هرگز مخالف عقل نیست. کسی که ایمان دارد و ایمانش مقرون به هیچ گونه دلیل عقلی نیست، عاشق تخیلات خویش است. همچنان که کسی که باید حقیقت جویی بکند، نمی‌کند و اطاعتی که نسبت به خالق موظف است، به جا نمی‌آورد - زیرا خدا به او مشاعر داده است تا صواب را از خطا بازشناسد - و در حد اعلای چنین امکانی عمل نمی‌کند، هر چند گاهی نوری از حقیقت را ببیند، اتفاقی خواهد بود و من نمی‌دانم بختیاری از رهگذر بخت و تصادف، نامنظم بودن عمل او را معذور خواهد کرد یا نه. قدر متیقن این است که شخص باید در قبال هر اشتباهی که می‌کند، مسئول و پاسخگو باشد. نهایت این که اگر کسی از نور و مشاعری که خدای تعالی به او ارزانی کرده است استفاده کند و با تأییدات و استعدادهای موهوب خود صمیمانه در پی حقیقت برود از حیث این که به وظیفه‌ی وجدانی

خود، همچون مخلوق عاقلی، عمل می‌کند رضایت خاطر خواهد داشت و اگر هم حقیقت بر وی مکشوف نشود، باز مأجور خواهد بود، زیرا بر تصدیق خود به درستی سیطره دارد و آن را به جای خود به کار می‌برد و در هر صورت باورها یا ناباوری‌های وی به موجب راهنمایی عقل است. اما کسی که برخلاف این روش عمل می‌کند و مشاعر خود را به جز تحرّی حقیقت به کار می‌برد، برخلاف نور مختص به خودش سیر می‌کند و از آن تخطی می‌نماید و آن قوایی را که به وی ارزانی شده است، از کف می‌دهد.

(IV.xvii.۲۴ : ۱۶۸۹)

ما مکلفیم باور خودمان را، به وجهی معین، تحت ضابطه و نظم درآوریم. اگر باور خودمان را تحت ضابطه درنیاوریم، نسبت به آن باید مسئول و پاسخگو باشیم. آن کس که باوری را بدین سان تحت ضابطه و نظم درمی‌آورد واجد خرسندی و ترضیه‌ی خاطر منبعث از «انجام تکلیفش همچون مخلوقی عاقل» می‌شود؛ چنین شخصی «بر تصدیق خود به درستی سیطره دارد و آن را چنان که باید، به جای خود، به کار می‌برد.» مخلوقات عاقل، مخلوقاتی که در آنان این توانایی هست که باوری را قبول کنند یا از قبول آن تن زنند، با توجه به تحت ضابطه و نظم درآوردن باور یا تصدیقشان، تکالیف یا الزاماتی دارند. هستهٔ کانونی مفهوم توجیه (هم چنان که وجه اشتقاق این لفظ مشعر است) این است؛ اشخاص، از حیث عمل یا باوری موجه‌اند در صورتی که در انجام آن عمل، تکالیف یا الزاماتی را نقض نکنند و با مقتضیات مربوطه، در چارچوب حقوق خودشان، خود را منطبق نمایند. موجه بودن در باور داشتن به چیزی همانا مسئول و پاسخگو بودن در قبال آن چیز است، از رهگذر شکل بخشیدن و تمسک به آن باور. اگر این مطلب ندیده گرفته شود آدمی به هیچ تکلیفی در تمسک به باور یا باورهایی مکلف نمی‌شود. این اسلوب تفکر نسبت به باور موجه (مقرون به تعمیم‌هایی براساس تشابه یک قسم یا اقسامی از باور) از روزگار لاک تا به امروز به وجه غالب باقی مانده است.

جان لاک بر این باور بود که فقط در صورتی که بتوان کسی را مجاب نمود که تصدیق خود را محدود و منحصر به آن دسته از باورهایی نماید که موجهند، دیگر با این انبوه ضد و نقیض باورهای دینی مواجه نخواهد شد. استدلال این شخص بدین قرار است؛ به گفته‌ی وی فقط در صورتی باوری برای من موجه است که من در محدوده‌ی حقوق معرفتی خودم بمانم و از

هیچ تکلیف یا الزامی در تمسک به آن باور سرباز نزنم. اما تکالیف یا الزامات من در این جرگه کدام‌اند؟ بر وفق نظر لاک، تکلیف معرفتی کانونی بدین شرح است؛ باور داشتن به قضیه‌ای، فقط بستگی دارد به درجه‌ای از احتمال مربوط به هر آن چیزی که برای شما قطعی و یقینی است. کدام باورها برای شما قطعی و یقینی‌اند؟ دو قسم باور یقینی وجود دارد؛ یکم، به نظر لاک (و باز در این جا او با دکارت هم رأی است) قضایایی که مربوط به تجربه‌ی بی‌واسطه‌ی خودتان می‌شود برای شما یقینی‌اند؛ مثلاً قضیه‌ای در این باره که شما سردرد خفیفی دارید یا قضیه‌ای در این باره که شما دارید در مورد دایناسورها می‌اندیشید. دوم، قضایایی وجود دارند که به نظر شما بدیهی‌اند و این گونه قضایا لزوماً صادق‌اند به وجهی که از فرط وضوح ممکن نیست در مورد آنها چندان مداقه کنید مگر این که پی ببرید آنها باید صادق باشند. (نمونه‌های این گونه قضایا، قضایای ساده‌ی علم حساب و دانش منطق است، مقرون به قضایایی همچون قرمز، رنگ است و هر چه وجود دارد خاصه‌ها و صفاتی دارد.) این دو قسم قضیه برای شما قطعی‌اند و شما به وجه غیرارادی در باور کردن آنها موجهید؛ در مورد قضایای دیگر، به گفته‌ی لاک، در باور کردن هر یک از آنها، فقط به درجه‌ی احتمال این قضایا در ارتباط با آن دسته از قضایا که برای شما قطعی و یقینی‌اند، موجهید. (در اینجا راه لاک از راه دکارت جدا می‌شود. به نظر می‌آید رأی دکارت این است که شما در باور کردن قضیه‌ای که برای شما قطعی نیست موجهید، فقط اگر آن قضیه به وجه قیاسی از قضایایی که برای شما قطعی و یقینی‌اند، منتج شود.) لذا بر وفق کل سنت بنیادگرایانه‌ی جدید – که منبعث از لاک و دکارت بود – وظیفه‌ی شما این است که قضیه‌ای را نپذیرید مگر این که آن قضیه برای شما قطعی باشد، یا (دست کم) در ارتباط با آنچه برای شما قطعی است، محتمل باشد.

اگر قضیه‌ای برای شما قطعی نباشد، وظیفه‌ی شما این است که از باور کردن آن خودداری کنید، مگر این که قرینه‌ای گزاره‌ای برای آن داشته باشید. اما باور لاک این بود که اگر ما، از حیث وظیفه‌ی معرفتی خود، غایت جهد را بکنیم و فقط به قضایایی باور بیاوریم که در توان ما باشد که تشخیص دهیم در ارتباط با آنچه برای ما قطعی‌اند، محتمل‌اند، خودمان گرفتار تهافت، یا دست کم خودمان را تقریباً در اغلب موارد در گیرودار تهافت نخواهیم یافت.

وقتی به باور خداشناسانه رجوع می‌کنیم می‌توانیم پی ببریم چگونه رأیی را که در بالا در باب توجیه بیان کردیم، به این باور اطلاق می‌شود. یکم، این باور برای ما قطعی نیست؛ نیز

این باور بدیهی نیست (چون خداناشناسان و لاادری گویانی وجود دارند که به چنان درک و فهمی که تضمین کننده‌ی پذیرش این باور باشد، دست رسی ندارند)؛ همچنین این باور مربوط به احوال ذهنی ما نیست. لذا، بر وفق شیوه‌ی تفکر لاک، باور خداشناسانه فقط در صورتی توجیه می‌شود که قرینه‌ی گزاره‌ای برای آن وجود داشته باشد. به بیان دقیق‌تر، شخص در پذیرفتن باور خداشناسانه فقط در صورتی موجه است که به آن باور براساس استدلال متین و معتبری؛ استدلالی که مقدماتش برای شما قطعی و یقینی است، اعتقاد داشته باشد. رکن اصلی شیوه‌ی تفکر در خصوص توجیه باور خداشناسانه -که از زمان لاک تا زمان ما سیطره داشته است - همین است، محتمل است؛ این باور در ارتباط با آنچه قطعی و یقینی است، فقط در صورتی محتمل است که ادله‌ی متین و معتبری در دفاع از آن وجود داشته باشد؛ لذا باور خداشناسانه فقط در صورتی توجیه می‌شود که استدلالی متین و معتبر در دفاع از آن وجود داشته باشد. پس از این البته بسی آسان است که پی ببریم چرا در بحث از باور خداشناسانه گرایش به تمرکز بر استدلال‌های له و علیه خداشناسی بوده است.

باری، لاک در دفاع از این موضع استدلال نمی‌کند، بل صرفاً از این موضع خبر می‌دهد. متفکران بعدی که درباره‌ی توجیه باور خداشناسانه بحث کرده‌اند، اکثراً، هم از حیث خبر دادن از این موضع و هم از بابت قصور در آوردن استدلالی، در دفاع از این موضع، از لاک تبعیت کرده‌اند. هم از این رو، دابلیو. کی. کلیفورد[1] در بوق و کرنا می‌کند که «همیشه، در همه جا، برای همه کس، خطاست که به چیزی مبتنی بر قرائن غیرمکفی باور بیاورد.» (۱۸۳:۱۸۷۹)؛ آوای او شاید در میان دسته‌ی هم سرایانی که پافشاری می‌کنند وظیفه‌ای عقلانی وجود دارد که به خدا باور نیاوریم مگر در صورتی که استدلالی متین و معتبر در دفاع از آن وجود داشته باشد، شاخص‌ترین آواها باشد. (از میان تعداد اندک شمار اعضای این دسته‌ی هم سرایان، افراد ذیل هستند؛ بِرَند بلانشارد[2] (-۱۹۷۴:۴۰۰)، اچ. اچ. پرایس[3]، برتراند راسل و مایکل اسکریون[4].) از نظر همه‌ی این متفکران، اگر شما باور خداشناسانه را، بدون داشتن استدلالی متین و معتبر در دفاع از آن بپذیرید، برخلاف وظیفه‌ی معرفتی خود مشی می‌کنید و لذا در

---

1. W. K. Clifford
2. Brand Blanshard
3. H. H. Price
4. Michael Scriven

پذیرش این باور ناموجهید و گناهی معرفتی[1] مرتکب می‌شوید.

قرینه گرایی نقادی شده

این فکر وسیعاً وجود دارد که چندین مسأله‌ی مهم، در ارتباط با این رویکرد، نسبت به معرفت‌شناسی باور خداشناسانه، وجود دارد. یکم، معیارهای استدلال‌های خداشناسانه، سنتاً بس بی‌معنی تلقی شده‌اند (و شاید تا حدی مسئولیت این کار باید برعهده‌ی کسانی گذاشته شود که استدلال‌هایی را مطرح نموده‌اند و مدعی شده‌اند که این گونه استدلال‌ها من‌حیث‌المجموع پایه و مایه‌ی براهین مستدل خداشناسی‌اند.) به نظر می‌رسد که این رأی حاکی از آن است که استدلال خداشناسانه‌ی متین و معتبر باید از آنچه بدیهی یا به غایت واضح است، منبعث شود و به وجهی فخیم، به مدد صور استدلالی معتبر بدیهی، تا اخذ نتیجه از آن، ادامه پیدا کند. شگفت نیست که تعداد قلیلی از براهین خداشناسانه - اگر اصلاً براهین خداشناسانه وجود داشته باشند - به این معیار فاخر وفا می‌کنند. من‌حیث‌المجموع، تقریباً هیچ برهان فلسفی - هر قسم برهانی که باشد - به این معیار وفا نمی‌کند.

دوم، اکثراً التفات مقصور به سه برهان از براهین خداشناسانه بوده است؛ این سه عبارت‌اند از برهان‌های سنتی وجودی، جهان شناختی و غایت شناختی. البته در واقع براهین خداشناسانه بیش از اینها بوده‌اند. مثلاً برهان‌هایی هستند، منبعث از چیستی نقش حقیقی [خداوند] و برهان‌هایی منبعث از سرشت قضایا، اعداد و مجموعه‌ها. همچنین برهان‌هایی هستند، منبعث از حیث التفاتی،[2] منبعث از شرطی‌های خلاف واقع[3]، منبعث از تلاقی وثوق معرفتی یا توجیه معرفتی[4]، منبعث از دلالت[5]، بساطت[6]، شهود[7] و عشق. نیز براهینی وجود دارند، منبعث از رنگ‌ها، طعم‌ها، معجزات، بازی و لذات، منبعث از اخلاق، از زیبایی و از معنی

---

1. Epistemic sin
2. Intentionality
3. Counterfactual
4. Confluence of epistemic reliability with epistemic justification
5. Reference
6. Simplicity
7. Intuition

زندگی، حتی برهانی خداشناسی وجوددارد، منبعث از وجود شر هراسناک[1] .

سوم، مسأله‌ی سوم بس ژرف‌تر است. فرض بنیادی زیربنای فکر سنتی در باب توجیه باور دینی این است که اینچنین باوری فقط وقتی توجیه می‌شود که استدلال متقن و معتبر مأخوذ از دیگر باورهایی که شما بدان‌ها اعتقاد دارید، در دفاع از آن وجود داشته باشد. اما چرا باید به این گونه باورها اعتقاد داشته باشیم؟ ممکن است بعضی از باورها اینچنین باشند. فرضیه‌های علمی - مثلاً نظریه‌ی نسبیت خاص یا نظریه‌ی تکامل - به وجهی هستند که اگر شما بدان‌ها، بدون قرینه، معتقد باشید غیر مسئول و وظیفه نشناس می‌شوید. زیرا این گونه نظریه‌ها طرح و ابداع گردیده‌اند تا پدیده‌های معینی را تبیین کنند و آنها همه‌ی مجوزهای رد و قبول خودشان را از کامیابی شان در انجام این مقصود اخذ می‌کنند. (حتی در این صورت، آیا شما در معتقد بودن بدون قرینه به این گونه قضایا، فی الواقع غیرمسئول و وظیفه نشناس خواهید بود یا فقط نامعقول خواهید بود؟) اما دیگر باورها - مثلاً باورهای متکی به حافظه[2] یا باور به اذهان دیگر - به هیچ روی چنین نیستند؛ اینها فرضیه نیستند و به سبب قدرت‌های تبیینی شان مورد قبول واقع نمی‌شوند. باری چرا باوری خداشناسانه، باور به خدا را باید بیشتر همچون فرضیه‌ای علمی - همانند فرضیه‌های علمی یاد شده - تلقی به قبول کنیم تا مثلاً همچون باورهای متکی به حافظه؟ چرا فکر می‌کنیم که باید توجیه باور خداشناسانه، مبتنی بر نسبت قرینه‌ای این باور به سایر چیزهایی باشد که فرد بدان‌ها معتقد است؟

بر وفق نظر لاک، به این سبب که وظیفه‌ای هست مبنی بر آنکه قضیه‌ای را تصدیق نکنیم مگر اینکه بتوانیم پی ببریم که با توجه به آنچه برای ما قطعی و یقینی است، محتمل است؛ اما آیا فی‌الواقع چنین وظیفه‌ای وجود دارد؟ هیچ کس در اثبات مثلاً این قسم قضایا که باور به اذهان دیگر یا باور به اینکه گذشته‌ای وجود داشته است - با توجه به آنچه برای ما قطعی و یقینی است - محتمل‌اند، توفیق حاصل نکرده است. فرض کنید که این توفیق حاصل نمی‌شود، آیا باید نتیجه بگیریم که اگر معتقد شویم اذهان دیگر وجود دارند مرتکب گناه معرفتی می‌شویم؟ هکذا در مورد گذشته. تقریباً هر کسی تشخیص می‌دهد که اموری از قبیل احتراز از بی‌رحمی بی‌جا، مراقبت از کودکان و مراقبت از والدین سالخورده و نظایر اینها

1. The existence of harrifying evil
2. Memory beliefs

وظیفه‌اند؛ اما آیا ما نیز خود را به وجهی می‌یابیم که می‌توانیم تشخیص دهیم وظیفه‌ای وجود دارد که به آنچه محتمل نیست (یا به آنچه ما نمی‌توانیم تشخیص دهیم محتمل است)، با توجه به آنچه برای ما قطعی و یقینی است، باور نیاوریم؟ حاشا و کلا که بتوانیم. اما در این صورت دشوار است که پی ببریم چرا موجه بودن، در اعتقاد داشتن به خداوند، مستلزم ایـن است که وجود او با توجه به مجموعه‌ای از قرائن - که همانا مجموعه‌ای از قضایای قطعی و یقینی در نزد شما است - محتمل است. شاید باور خداشناسانه باوری واقعاً پایه است - یعنی چنان باوری است که فرد در تلقی به قبول آن موجه است بی آنکه آن را بر پایه‌ی قرینه‌ای گزاره‌های دیگری که بدان‌ها معتقد است، تلقی به قبول نماید.

برای ایضاح این مطلب، باور یکی از مؤمنان معمول به دیانت مسیح را در نظر آورید؛ این مؤمنان، مسیحی بار آمده‌اند و اکثراً اعتقادات این دین، همواره برای آنان به وضوح صادق به نظر رسیده است. این در حالی است که آنان هرگز به وجه دقیق در باب اشکالاتی که ادعـا می‌شود به اعتقادات مزبور وارد می‌شود، امعان نظر نکرده‌اند. آنچه از این اشکالات به سمع آنان رسیده است، نوید بخش نیست. به آن دسته از اشکالاتی هم که در باب این معتقدات التفات کنند این اطمینان برای آنان به حصول می‌پیوندد که این اشکالات بی بـنیاد است و آنان [بدون توجه به آنها] معتقدات مزبور را می‌پذیرند. مسلماً چنین شخصی، مرتکب ممیزی نشده است؛ اشخاصی چنین، مصداق تام و تمام مذمت اخلاقی نیستند. چه بسا این اشخاص خطاکار، فریب خورده و حتی ابله باشند؛ آنان چه بسا در مقام نقد، کمبود و کـاستی داشـته باشند، لیکن هیچ دلیلی وجود ندارد که گمان بریم آنان از حیث وظایف معرفتی شان ناموجه یا وظیفه نشناس‌اند.

از حیث دیگر، شخصی را در نظر بگیرید که در باب این موضوعات موشکافی می‌کند و به رأی و نظرهای منتقدان نیک واقف است. این شخص، برپایه‌ی قـرینه‌ی گـزاره‌ای، مـعتقد نیست بل باور او به این موضوعات به سان باور او به گزاره‌های پایه است. آیا باور اشخاصی چنین، می‌تواند موجه باشد؟ آنان رأی و نظرهای منتقدان را می‌خوانند، لکن در مقام تأمل دقیق، رأی و نظرهای مزبور را الزام آور نمی‌یابند؛ به همین سان، هر چند آنان به بـراهـین خداشناسی وقوف دارند، و پی می‌برند که بعضی از آنها فاقد ارزش است، باور خود را مبتنی بر این براهین سست بنیان نمی‌کنند. به تعبیر دقیق‌تر، این گونه اشخاص واجد حیات مـعنوی

باطنی غنی هستند. چنین به نظر آنان می‌آید که پاره‌ای از اوقات، بارقه‌ای از زیبایی و دل ربایی خیره کننده‌ی خداوند را ادراک می‌کنند؛ اینان در اغلب موارد به فعل و فعالیت روح‌القدس در قلوبشان وقوف دارند، هم چنان که قویاً این گونه به نظر آنان می‌آید که روح القدس به آنان تسلی و امید می‌بخشد، تعلیم شان می‌دهد و آنان را رهنمون می‌کند که به تعبیر جاناتان ادواردز[1] (۱۷۴۶) «امور عظیم الشأن انجیل» را به جان و دل پذیرا شوند. پس از مدت‌های مدید تأمل شاق و عمیق پی می‌برند که جمیع این احوال فوق‌العاده اقناع کننده‌تر از اشکال تراشی‌های منتقدان است. آیا این گونه اشخاص، با باور نمودن بدین سان، در خلاف جهت وظیفه‌ی معرفتی سیر می‌کنند؟ آیا اینان وظیفه نشناس‌اند؟ پرواضح است که نیستند. ممکن است نقصان و عیب و ایرادهایی که در ظاهر پیدا نیست در طرز تلقی اینان وجود داشته باشد. ممکن است به خطا رفته باشند و قربانی توهم باشند. ممکن است به رغم غایت جهدی که می‌کنند، قربانی آرزو اندیشی[2] شوند. ممکن است در مقام تفکر درباره‌ی این چیزها خطاکار، بدجوری خطاکار و به وجه رقت انگیزی خطاکار باشند. ولی به رغم همه‌ی اینها، این گونه افراد از هیچ وظیفه‌ی مشخصی سرپیچی نمی‌کنند؛ اینان در سطح خودشان غایت جهد را می‌کنند که مسئولیت‌های معرفتی خودشان را تحقق بخشند. بدین لحاظ، طرز تلقی اینان، به طور قطع و یقین، موجه است.

باری، در توجیه کردن، به معنی اصیل و اشتقاقی آن، جای هر قسم دلیلی برای تردید کردن در این خصوص وجود دارد که فرد در اعتقاد داشتن به باور خداشناسانه موجه است فقط در صورتی که قرینه‌ای برای آن داشته باشد. البته، لفظ «توجیه» در آثار فیلسوفان گونه گون، از حیث مشابهت‌های متعدد آن با سایر مفاهیم، به وجهی مشروح، بسط داده شده است. از این رو، پاره‌ای اوقات درست به معنی قرینه‌ی گزاره‌ای به کار می‌رود؛ برای همین وقتی می‌گوییم برای کسی باوری توجیه شده است در حکم این است که بگوییم وی، برای آن باور، قرینه‌ی گزاره‌ای (مکفی) دارد. باری، «توجیه شده» به این معنی، عبارت است از این که فقط وقتی شخص موجه خواهد بود که واجد قرینه باشد. البته شما نمی‌توانید پرسشی مبنایی را فقط با تعریف کردن لفظ مورد نظر حل و فصل کنید. اگر تعریفی را بپذیرید، آنگاه پرسش اصیل این

---

1. Jonathan Edvards
2. Wishful thinking

است که آیا در اعتقاد داشتن به باورهای ناموجه، چیزی خطا یا نا به جا وجود دارد یا ندارد. شاید فرد برای باورهای مبتنی بر حافظه‌اش، قرینه‌ی گزاره‌ای نداشته باشد. اگر قرینه نداشته باشد، آن باورها به این معنی از توجیه ناموجه‌اند و بدا به حال این باورها. لکن آنچه گفتیم مشعر به آن نیست که در اعتقاد به این گونه باورها خطا راه یافته باشد. هکذا در مورد باورهای خداشناسانه.

نقد خارجیه و نقد حقیقیه

فرض کنید بخواهیم قرینه گرایی را در چشم‌انداز وسیع‌تری قرار دهیم. از عهد روشنگری[1] به بعد، دو قسم مسأله‌ی انتقادی درباره‌ی باور دینی مطرح بوده است. یک مسأله از جانب کسانی است که استدلال می‌کنند باورهای دینی کذب یا به هر حال نامحتمل است؛ در بهترین حالت، (از باب مثال) بعید است که شخصی همچون خدا موجود باشد، یا اگر موجود باشد بعید است که عیسی مسیح پسر ملکوتی او باشد (در اینجا، برهان‌های معمول، مشتمل بر برهان‌های ضد خداشناسانه‌ی مذکور در فقرات فوق خواهد شد.) از آنجا که این مسأله مربوط به صدق یا خصلت واقعی باور مسیحی می‌شود، می‌توانیم آن را مسأله‌ی نقد خارجیه بنامیم. از سوی دیگر مسأله‌ی صحت یا معقولیت یا توجیه یا عقلانیت یا آمیزه‌ای از این دو قسم اخیر، در باب توجیه خردمندانه‌ی باور مسیحی، وجود دارد. باور مسیحی ممکن است صادق و ممکن است کاذب باشد؛ اما اگر دست بر قضا صادق باشد، منتقدان این گونه می‌گویند، مسائلی جدی وجود دارد در این باب که آیا این باور در مقام قبول، عقلانی یا عقلاً توجیه‌پذیر است یا نه؟ این مسأله را مسأله‌ی نقد حقیقیه می‌نامیم. این دعوی که باور به خداوند توجیه ناشده است (یعنی غیرمسئولانه است)، به این سبب که برای آن شواهد ناکافی وجود دارد، نمونه‌ای از نقد حقیقیه است؛ اما همچنان که دیدیم، این دعوی چندان سست و بی‌مایه است که بیش از آنچه گفتیم ارزش بحث کردن ندارد. این دعوی، نقد حقیقیه‌ی غالب باور دینی بوده است؛ لیکن سده‌ی نوزدهم شاهد ظهور قسم دیگری از نقد حقیقیه‌ی باور دینی بود که با نام «سه قافله سالار بزرگ بدگمانی» نسبت به دین، نیچه، فروید و مارکس، پیوند داشت.

---

1. Enlightement

فروید و مارکس پای فشردند که باور دینی خردگریز است. (البته فقط باور مسیحی نبود که به آتش نقد آنان درافکنده شد). عیب جویی نیچه را نیز می‌توان در این جا مورد بحث قرار داد؛ دین، منبعث از بردگی اخلاقی است. دین دل‌آزردگی مشحون به حقد و کینه‌ی[1] ستم دیدگان است (نگاه کنید به مدخل ف. نیچه ۹-۸). به گفته نیچه، مسیحیت هم مروج و هم منبعث از سستی، زاری، زبونی، جبونی و به طور کلی بیزاری از قسمی شخصیت است که هم زمان حسود و جزم اندیش است و آکنده از نفرتی که به لباس مبدل عطوفت عاشقانه درآمده است. در آنچه در پی می‌آید از نیچه تغافل خواهیم کرد و ایراد فروید و مارکس را - با تأکید بر فروید - به باور دینی مورد امعان نظر قرار خواهیم داد.

فروید و مارکس

پاره‌ای از برداشت‌های فروید از باور دینی شاید تا حدی دور از واقع باشد. از باب نمونه، این اظهار نظر وی که دین منبعث از معامله‌ای چشم گیر در میان «گلّه‌ی اولیه»[2] است. (پسران مرد سلطه جو به پدر حسد می‌برند که برای خودش همه‌ی زنان را تصرف نموده است. لذا او را می‌کشند و می‌خورند؛ دین تا حدی منبعث از تقصیر و تأسف ناشی از ارتکاب چنین عملی است.) فروید همچنین در باب «منشأ روانی اندیشه‌های دینی»، دعوی‌ای بس هوشیارانه‌تر دارد؛

> این اندیشه‌ها، که همچون تعالیم دینی ارائه شده‌اند، منبعث از رسوبات تجربه یا رهاوردهای نهایی تفکر نیستند؛ آنها پندارها و تشفی‌های خاطر کهن‌ترین، نیرومندترین و مصرانه‌ترین خواسته‌های بنی آدم است. سرّ نیرومندی این اندیشه‌ها در نیرومندی آن خواسته‌هاست. همچنان که در گذشته دانستیم، تأثیر هراس‌آور عجز و درماندگی در کودکی، کودک را نیازمند به پشتیبانی - پشتیبانی مقرون به محبتی - نمود که پدر برای او فراهم آورد. این مایه از شناخت که عجز و درماندگی دوره‌ی کودکی در سراسر زندگی می‌پاید لازم آورد که به وجود پدری درآویزد، لیکن این بار به پدری مقتدرتر. حاکمیت خیرخواهانه‌ی مشیت الهی زداینده‌ی هراس ما از مخاطرات زندگی است. تأسیس جهانی واجد نظام اخلاقی

---

1. Ressentiment
2. Primal horde

تأمین کننده و تحقق بخش خواسته‌های عدالت جویانه است که، در اغلب موارد، در تمدن بشری ناکام مانده است. تداوم وجود دنیوی در حیات آتی، چارچوب‌های مقطعی و زمانی به وجود می‌آورد که در آنها هر آنچه موجب تشفی آدمی است، تحقق می‌پذیرد.

(۱۹۷۲:۳۰)

این رأی و نظر را که باور خداشناسانه منبعث از سازو کاری روانی - منطقی است، فروید (§۴)، «تشفی آرزو» می‌نامد؛ در این مورد، خواسته و آرزو پدر است نه از حیث کردار بل از حیث باور. طبیعت علیه ما برمی‌خیزد؛ طبیعتی سرد، سنگدل، سرسخت و نابینا در قبال نیازها و خواسته‌های ما. طبیعت حامل زیان، هراس و الم است و در پایان خواستار مردن ماست. ما که مفلوک و متوحش هستیم (البته به وجهی ناخودآگاه) پدری را در آسمان، بر سبیل ابداع، خلق می‌کنیم که بر پدران زمینی، از حیث قدرت و علم، همچنان که در خیر و خیرخواهی، بسی برتر است؛ ما معتقدیم که او عشق می‌ورزد و همّ و غمّ ما را دارد. بدیل این اعتقاد، فرورفتن در افسردگی، گیجی و در نهایت مرگ است. بر وفق نظر فروید، اعتقاد به خدا پندار است. برحسب نحوه‌ی استعمال تا حدی فنی این تعبیر، اعتقاد به خداوند منبعث از سازوکار تشفی آرزوست. لیکن اگر قصد فروید از این تعبیر نقد باور دینی باشد باید می‌اندیشید که آنچه می‌گوید، به وجهی، از این تعبیر سلب اعتبار می‌کند و سایه‌ی تردید بر آن می‌افکند و در یک کلمه، نشان گر آن است که در این مورد خطایی رخ داده است. پس در این صورت، دقیقاً مسأله چیست؟ ما می‌توانیم این جور بگوییم که باور دینی (خاصه باور خداشناسانه)، خردگریز است. اما خردگریز بودن باور دینی به چه معناست؟ خردگریز بودن به چه سان؟ به منظور پی بردن به آنچه در واقع در این ایراد منطوی است لازم است گشت و گذاری در مبادی زیربنایی این قسم از نقادی که فروید معرف آن است، بکنیم.

فکر کردن در این مورد که قوا یا قابلیت‌های نظری، یا شناختی، یا عقلی، از باب مثال، ادراک حسی و حافظه وجود دارند، طبیعی است. این قوا یا فرایندها موجد باورهای گونه گونی هستند که ما بدان‌ها اعتقاد داریم. آنها چیزی همچون ابزارهای گونه گون هستند؛ و چون ابزارند واجد نقش یا غایتی هستند. اگر خودمان را موجوداتی مخلوق و طرح ریزی شده به دست صانع کل[1] یا از رهگذر تکامل بدانیم، این قوای شناختی پاره‌های کل بنیه‌ی شناختی ما

1. Master Craftsman

خواهند بود که غرض از آن پدید آوردن باورهایی در ماست. مضافاً به اینکه، غرض از این قوای شناختی احتمالاً به وجود آمدن باورهایی صادق در ماست. اگر بخواهیم این قوا را به وجه اندکی کمتر منفعلانه توضیح دهیم باید بگوییم که آنها به وجهی طرح ریزی شده‌اند که با استفاده‌ی درست از آنها می‌توانیم به باور صادق نیل پیدا کنیم. صحنه‌ی فعالیت قوای شناختی ما گستره‌ای بس پهناور است و این قوا حامل باورهایی در باب موضوعاتی بس گونه گون است؛ باورهایی درباره‌ی محیط بلافصل و جهان وسیع خارجی و اعداد، قضایا و دیگر موضوعات انتزاعی و نسب میان آنها و در خصوص افراد دیگر و آنچه آنان می‌اندیشند و احساس می‌کنند و نیز در این باره است که آینده به چه سان خواهد بود، ضروری و محتمل چیست و درباره‌ی خود خداوند است.

غرض از این قوا اکتساب صدق است به معنی غرض یا نقش این قوا که ما را به باور صادق تجهیز می‌کنند. این قوا همچون هر ابزار یا عضو دیگر ممکن است خوب یا بد کار کنند؛ آنها ممکن است نقش خود را خوب یا بد ایفا کنند. یک زگیل یا غده به درستی عمل نمی‌کند و نیز نقش خود را بد ایفا نمی‌کند (ولو آنکه ممکن است به خاطر بد عمل کردن بدن باشد که غده‌ای پدید می‌آید). این بدین سبب است که زگیل یا غده نقش یا غایت ندارند. لیکن یک عضو - مثل قلب، کبد، لوزالمعده - شما نقشی دارد و درست یا نادرست کار می‌کند. عین همین مطلب در مورد قوا یا قابلیت‌های شناختی صدق می‌کند که می‌توانند خوب یا بد عمل کنند. به علاوه ما معمولاً مسلم می‌انگاریم که وقتی که قوای شناختی ما به درستی کار می‌کنند، وقتی که آنها معروض از کارافتادگی یا بد عمل کردن نیستند، اکثر باورهایی که پدید می‌آورند دست کم نزدیک به صدق است. می‌توانیم بگوییم ظن قوی به وثوق درست کارکردن قوای ما وجود دارد و ما متمایلیم (به درست یا نادرست) مسلم انگاریم که رهاورد درست عمل کردن قوای شناختی ما در اکثر اوقات باور صادق است. بی‌گمان در این خصوص خطاها و اختلاف نظرهایی وجود دارد و ما شاید به شکاکیت در باب خطه‌های معین و مشخصی از باور - مثلاً باورهای سیاسی و نیز باورهایی که در همان حد و حدود توانایی ما شکل می‌گیرند، از قبیل باورهای متعلق به جهان‌شناسی و فیزیک زیراتمی - گرایش پیدا کنیم. اما در عین حال درباره‌ی مقدار معتنابهی از باورهای روزمره‌ی ما که رهاورد قوای عقلی ما هستند، این گونه فکر می‌کنیم که صادق‌اند.

لیکن وقتی قوای شناختی ما بد عمل کنند غایت خود را، که تجهیز ما به باور صادق است، محقق نمی‌کنند. یا، اگر محقق کنند، آن را تصادفاً محقق می‌کنند. جنون، مصداق تام و تمام و افراطی بد عمل کردن قوای عقلی است. باری شیوه‌های ظریف‌تری وجود دارد که به آن شیوه‌ها باورهای خردگریز یا غیرعقلی ممکن است در ذهن ما شکل گیرند. یکم، سازوکارهای تشکیل باوری وجود دارند که در آنها غرض شکل‌گیری باور وجود ندارد، بل در آنها غرض شکل‌گیری باور با خصوصیتی دیگر وجود دارد، از جمله شاید این اغراض؛ یاری رساندن به بقا، آرامش ذهن یا تسکین روان شناختی. کسانی که بیماری مهلک دارند ممکن است به بخت و اقبال بهبودی خودشان، بس بیشتر از آمار و احتمالاتی باور داشته باشند که مجوز رد و قبول آنها در اختیارشان باشد. خود چنین باوری، بخت و اقبال آنان را برای بهبودی افزایش خواهد داد. نقش فرایند پیدایش این باور، فراهم آوردن باورهای صادق نیست، بل باورهایی است که محتمل‌تر می‌کند که، فردی که واجد این باور است، باور پیدا کند که بهبود خواهد یافت. شخصی ممکن است مثلاً در اثر رؤیاپردازی به وجهی نابینا شود که نتواند تشخیص دهد جریان معینی از عمل خطا یا احمقانه است، ولو آنکه برای هر کس دیگر آشکار و واضح است. تصور ما این است که شخصی که به افراط رؤیاپردازی می‌کند از تشخیص چیزی که همگان که به اندازه‌ی وی رؤیاپرداز نیستند و آن را تشخیص می‌دهند، قاصر است؛ عملکرد معمول پاره‌ای از وجوه شناختی شخص یاد شده، در اثر رؤیاپردازی مفرط وی مکتوم، مغفول و مسدود می‌شوند. ممکن است دیده‌ی شما در اثر ترس، شهوت، غرور، اندوه، فشار اجتماعی و حتی وفاداری بسته شود و با تداوم آن، باور به صدق دوست شما پایدار می‌شود، مدت‌های مدید پس از آنکه نگرشی فارغ از تعلقات، تحول ذهنی اکراه آوری را بر ذهن شما تحمیل کند.

لذا دست کم سه شیوه وجود دارد که به آن شیوه‌ها ممکن است باوری از حیث ابلاغ کامل قوای عقلی ما قاصر باشد؛ این باور ممکن است محصول بد عمل کردن قوا باشد، یا ممکن است آن را فرایندهای شناختی به وجود آورند که غرض آنها چیزی جز صدق باشد، یا ممکن است عملکرد درست قوای عقلی را شهوت، عشق مادری، رؤیاپردازی، آز، اندوه، ترس، مناعت طبعِ دون پایه و دیگر اوضاع و احوال عاطفی، دچار اختلال و انسداد کنند. در این جا می‌رسیم به کانون ایراد و اعتراض فروید به دین. وقتی فروید می‌گوید باور خداشناسانه خردگریز است، رأی بنیادی وی این است که باوری از این دست، محصول عملکرد کامل

عاری از قید و مانع فرایندهای موجد باور - که غرض از آنها تجهیز شدن ما به باور صادق است - نیست. این بدین معنی است که ظن قوی به وثوق منضم به عملکرد درست قوای شناختی، به فرایندهایی که ثمره‌ی آنها باور به خداوند است، اطلاق نمی‌شود. این رأی و نظر که باور خداشناسانه سرچشمه‌ای غیر از قوایی دارد که غرض از آنها وصول به صدق است - یا اگر چنین باوری تا حدی منبعث از آن قوایی باشد که غرض از آنها نیل به صدق است - عملکرد این قوا، در پیدایش چنین باوری، به قید و بند عوامل دیگر گرفتار می‌آید. لذا این باور خردگریز است و همچنین به این معنی افزون‌تر خردگریز است که نسبت به باور عقلی ناسازوار است. به این دلیل، این ظن قوی به وثوق، به باور دینی، نسبت داده نمی‌شود.

در این مورد، آراء و نظریات مارکس، به وجهی چشم گیر، غیر از فروید است. مارکس (§۳) بر آن است که دین نشأت گرفته از بد عمل کردن شناختی است؛ «آدمی، *جهان آدمی*، دولت و جامعه است. این دولت و جامعه است که دین را - که همانا *آگاهی به جهانی وارونه است* - پدید می‌آورند، زیرا این سه، خود جهانی *وارونه‌*اند.» (مارکس و انگلس ۱۹۶۴ [۱۸۴۴]، ۲-۴۱. کژنویسی‌ها در متن اصلی است). بدین سان نظر مارکس، به وجه بنیادی، این است که باور دینی محصول بد عمل کردن قوای شناختی است؛ بد عمل کردن در واکنش به عمل کرد سوء اجتماعی و سیاسی. اما فروید بر آن بود که باور خداشناسانه پندار است، به معنی ویژه‌ی مورد نظر او که عبارت بود از ساز و کاری شناختی که غرض مکنون در آن نه صدق بل بهکرد روان شناختی است. لیکن پندارها عملکردهای خاص خودشان را دارند و ممکن است در وصول به غایات مهمی مؤثر افتند (از قبیل غایتی که فروید در باب تأثیر باور دینی قائل بود). لذا وقتی قوای شناختی ما پندارهایی پدید می‌آورند، آنها لزوماً بد کار نمی‌کنند. همچنین مارکس بر آن بود که باور خداشناسانه محصول بد عمل کردن قوای شناختی است، در حالی که فروید بر آن بود که این باور محصول فرایند شناختی نه معطوف به صدق است. این دو در این قسم تفکر اتفاق نظر دارند که باور خداشناسانه خردگریز است، به این معنی مضاعف که این باور از رهگذر عملکرد درست عاری از قید و مانع قوای شناختی معطوف به صدق پدید نیامده‌اند و برخلاف گسستن قید و بندها، به قصد رهایی قوای عقلی ما، سیر می‌کند. بر وفق اظهار نظر فروید، باور دینی «به وضوح کودکانه» و «بیگانه با واقعیت» است.

پاسخ دندان شکن دینی

البته مورد قبول مسیحیان و دیگر خداشناسان نیست که باور دینی، به این معنی، خردگریز است؛ ایشان آراء و نظریاتی خاص خود دارند، در این باب که به چه سان اعتقاد به خداوند در ذهن و ضمیرشان شکل گرفته است و از حیث خاستگاه اعتقاد به خداوند، واجد خاستگاه‌های در خور و مناسبی مختص به خودشان هستند. مثلاً توماس آکویناس[1] (§۱۱) از «معرفت طبیعی (و ملتبس) به خداوند» سخن می‌گوید. جان کالون[2] (§۲) این رأی را بسط می‌دهد و نظر می‌دهد که ما آدمیان واجد حس الوهیت[3] ایم که، به موجب آن، در گستره‌ی پهناوری از اوضاع و احوال - خطر، ادراک زیبایی‌ها و شگفتی‌های طبیعت، ادراک وضع معصیت آلود خودمان - باورهای راستینی به خداوند را شکل می‌دهیم. حس *الوهیت*، بر وفق نظر کالون، حسی طبیعی و قابلیتی فطری است که با آدمیان در خلقت سرشته است؛ بدین لحاظ، این حس مشابه ادراک، حافظه، عقل و دیگر قوای شناختی آدمی است. آنچه در همه‌ی این آراء و نظریات حائز اهمیت است این است که باورهای ما درباره‌ی خدا در اثر قوای شناختی معطوف به صدق پدید می‌آیند و به درستی نقش خود را ایفا می‌کنند. از این رو، بر پایه‌ی این آراء و نظریات، چنین باوری به هیچ روی، به معنای مورد نظر فروید و مارکس، خردگریز نیست.

در این جا مسأله‌ای پیچیده وجود دارد. در مسیحیت، میان معرفت فطری ما به خداوند و گناه سازگاری به وجود آمده است، که این سازگاری، پیامدهای شناختی یا معرفتی و نیز اخلاقی و معنوی داشته است. در نتیجه، به گفته‌ی آنسلم[4] خداوند در اثر گرد و غبار برخاسته از کردارهای ناشایست ما، مستور می‌شود. (اما باز در همین مسیحیت) خداوند واکنشی لطف‌آمیز به وضعیت معصیت آلود ما نشان داده است. موهبت رستگاری و زندگی جاوید که از رهگذر مرگ ایثارگرانه و رستاخیز عیسی مسیح، پسر ملکوتی خداوند، دسترس‌پذیر است، به آدمی ارزانی می‌شود. اما در این واکنش الهی مؤلفه‌ای معرفتی نیز وجود دارد. این راهی است که خداوند تمهید می‌کند تا ما، با درنوردیدن آن، هم به موهبت لطف‌آمیز رستگاری علم پیدا کنیم و هم آن را به خود تخصیص دهیم. در اینجا مسیحیان به کتاب مقدس، کلیسا و شاید

---

1. Thomas Aqinas
2. John Calvin
3. Sensus divinitatis
4. Anselm

فراتر از همه، گواهی باطنی روح القدس، فکر خواهند کرد. اعتقاد به فعالیت روح القدس، شاید، به وجهی کاملاً مستوفا، در سنت مأخوذ کلیسای اصلاح شده و خاصه روحانیان عالی مقام پیرایش‌گر[1]، بسط یافت. بر وفق نظر جان کالون، فعالیت اصلی روح‌القدس در زندگی مؤمن به دیانت مسیح، محصول ایمان است که، دست کم، مشتمل است بر پذیرش از صمیم دل موهبت‌آمیز رستگاری و اعتقاد ژرف به صدق ارکان تعلیمات آیین مسیح. به حکم این که باور مسیحی (از جمله باور به خداوند) رهاورد فعالیت روح القدس است، صرفاً محصول قوای طبیعی نیست؛ فعالیت روح‌القدس، فوق طبیعی است. اما البته اصلاً به معنای مورد اعتراض فروید و مارکس خردگریز نیست؛ این باور از رهگذر قوای شناختی که بد کار می‌کنند، یا معطوف به چیزی غیر از صدق‌اند، پدید نیامده است. برخلاف، این باورها در ما (مقارن با) فعل خود خداوند -که پاره‌ای از واکنش لطف‌آمیز او به وضع معصیت آلود بشری است - پدید آمد. لذا، از این نظرگاه، ایمان مسیحی به هیچ روی خردگریز نیست و در واقع گونه‌ای معرفت است (اکثر توصیف‌های معرفت در اینجا مفروض است) لذا خطاست که ایمان را در تقابل با معرفت قرار دهیم، چرا که ایمان قسمی معرفت است.

نقد حقیقیه، به نقد خارجیه تحویل می‌شود

فروید، مارکس و نیچه و همتایان آنان مدعی اند که باور خداشناسانه (به معنایی که توضیح داده شد) خردگریزند؛ مسیحیان، و دیگر مؤمنان به خداوند، منکر این ادعایند. حق با کیست؟ در اینجا مهم است که بدانیم این مسأله را به راستی نمی‌توان جدا از این مسأله که، آیا باور مسیحی یا خداشناسانه صدق است یا نه، فیصله داد. یکم، روشن است که اگر باور مسیحی صادق باشد، بسیار محتمل است که عقلانی باشد؛ این باور، از رهگذر قوای شناختی عاری از قید و بند که به درستی کار می‌کنند و معطوف به پدید آوردن باور صادق‌اند، به وجود آمده است. زیرا اگر باور مسیحی صادق باشد، آنگاه [نتیجه می‌شود] که ما را خداوند آفریده است و بر صورت خویش آفریده است؛ وجهی از این آفرینش مستلزم این است که در وجود ما این توانایی نهاده شده است که با لحاظ معرفت، به خداوند تشبه جوییم. مضافاً به این که خداوند راه رستگاری را برای آدمیان مشخص نموده است و نیز هر وسیله‌ای را که برای علم پیدا

1. Puritan

کردن و دریافت این رستگاری لازم است در دسترس ما قرار داده است. لذا وقتی مسیحیان به این باورها شکل می‌دهند از رهگذر ساز و کارهایی است که به درستی عمل می‌کنند و، به وجهی موفقیت‌آمیز، معطوف به پدید آوردن باور صادق‌اند. بنابراین اگر باور مسیحی صادق باشد، باوری عقلانی است. اما اگر باور مسیحی یا خداشناسانه کاذب باشد (من باب مثال اگر طبیعت گرایی صادق باشد) آنگاه این باورها موجب تکوین خطای کلانی می‌شوند و فهم این مطلب سخت است که چگونه قوای شناختی ما به درستی عمل می‌کنند و معطوف به صدق‌اند، در عین حال موجد این خطای سهمگین‌اند. سازوکارها هرچه که باشند موجد این خطایند و این سازوکارها لاجرم یا بد عمل می‌کنند یا نظیر آرزواندیشی معطوف به چیز دیگری غیر از صدق‌اند.

اما به محض این که این را بفهمیم پی به نکته‌ای مهم در خصوص روایت نقد حقیقیه - که پیشنهاد دهندگان آن مارکس و فروید بودند - خواهیم برد. چیزی که می‌فهمیم این مسأله است که در مورد عقلانیت (یا فقدان عقلانیت) باور مسیحی، به راستی به هیچ روی فقط مسأله‌ای معرفت شناختی نیست؛ این مسأله‌ای ذاتاً مابعدالطبیعی، کلامی یا دینی است؛ چون این مسأله برحسب پاسخ به پرسش‌های دیگر پاسخ داده شده است؛ اشخاص آدمی چه قسم موجوداتی‌اند و چه قسم باوری را قوای معرفتی آنان - وقتی به درستی کار می‌کنند - به وجود می‌آورد؟ رأی و نظر شما در این باب که آدمیان چه قسم موجوداتی‌اند تعیین خواهد کرد، یا به هر تقدیر تأثیر هنگفتی خواهد داشت بر رأی و نظرهای شما در این خصوص که در مورد آدمیان، برای این که باور بیاورند چه چیز عقلانی و چه چیز غیرعقلانی است. لیکن پاسخ دادن به این پرسش بستگی دارد به این که آیا خداشناسی صادق است یا صادق نیست. لذا منازعه را بر سر این که باور خداشناسانه، به این معنی کنونی، عقلانی است یا نه، نمی‌توان صرفاً از رهگذر التفات به ملاحظات معرفت شناختی حل و فصل کرد؛ این منازعه در اساس نه صرفاً منازعه‌ای معرفت شناختی، بل منازعه‌ای ما بعد طبیعی یا کلامی است.

ممکن است این فکر به خاطر شما خطور کند که خداوند آدمی را بر صورت خویش آفرید و با او گرایشی طبیعی را آفرید که تشخیص دهد ما به راستی آفریده شده‌ایم و آفریدگار خویش را نظاره می‌کنیم؛ آفریدگاری که عبادت، اطاعت و امتثال امر، مختص به اوست. ممکن است منشأ باور مسیحی را - که وجه ممیزه‌ی آن است - و در فعل خود خداوند منطوی است نیز بر سخن خویش بیفزایید. در این صورت البته این اندیشه بر دل شما گذر نخواهد کرد که باور به

خداوند یا باور مسیحی (در موارد معمول آن) نه تجلی سوء کارکرد معرفتی یا هر قسم نقصان عقلانی دیگر است و نه محصول سازوکاری که نه معطوف به صدق است. (در این صورت، این باور بیشتر شبیه است به حکم مأخوذ از ادراک حسی یا حافظه یا همدلی یا شاید قوه‌ای که مسبب معرفت مقدم بر تجربه است.) اما ممکن است فکر کنید که ما آدمیان، حاصل آمده از نیروهای کور تکامل هستیم و پاره‌ای از جهانی تهی از خداوند. در این صورت، تردید نخواهید کرد که با فروید و مارکس همگام شوید که باور به خداوند را یا محصول سوء کارکرد معرفتی می‌دانستند یا فرآورده‌ی ساز و کاری که نقش آن نه به وجود آوردن باور صادق است. اگر رأی اولی را قبول کنید البته باور مسیحی را فوق‌العاده عقلانی خواهید دانست. اما نکته‌ی مهمی که باید به آن توجه کنید این است که این منازعه را نمی‌توان صرفاً با تمسک به معرفت‌شناسی فیصله داد؛ این منازعه‌ای است که در اصل و اساس مربوط است به صدق باور مسیحی. لذا فردی برای این که تعیین کند خداشناسی مسیحی عقلانی است یا نه، باید نخست تعیین نماید که این خداشناسی صادق است یا صادق نیست. اما در این صورت، مسأله‌ی نقد حقیقیه - که با مارکس و فروید تداعی می‌شود - بالاخره هر چه باشد، مستقل از مسأله‌ی نقد خارجیه نیست. برای پاسخ دادن به نقد نخست باید پیشتر به پاسخ نقد دوم علم داشته باشیم.

آنچه تاکنون شاهد بودیم این بود که دو نقد حقیقیه‌ی بنیادی به خداشناسی مسیحی وارد بود. اعتراض قرینه گرا و اعتراض فروید و مارکس. به آسانی می‌توان پی برد که اعتراض نخست خطا و اعتراض دوم مستقل از مسأله‌ی نقد خارجیه‌ی صدق باور مسیحی است. لیکن در این صورت به نظر می‌آید که هیچ مسأله یا نقد حقیقیه‌ی ملموس که مستقل از مسأله‌ی نقد خارجیه‌ی صدق مسیحیت باشد، وجود ندارد. این بدین معنی است که یگانه اعتراض کامیاب به باور مسیحی یا خداشناسانه لاجرم معطوف خواهد بود به صدق این باور و نه به عقلانیت یا توجیه یا آبرو و احترام عقلانی آن یا توجیه عقلی یا هر چیز دیگر آن. یگانه معترضات محتمل موفقیت‌آمیز، معترضات خارجیه‌اند؛ از منزلت معترضات حقیقیه فروکاسته شده است.

همچنین نگاه کنید به این مدخل‌ها؛ *لاادری گری*، *خداناباوری*، *خداشناسی طبیعی*، *تاریخ معرفت‌شناسی*، *ایمان*، *الهیات طبیعی*، *تاریخ فلسفهٔ دین*[1].

---

۱. این مدخل را راقم این سطور ترجمه کرده و در شماره ۳۵ و ۳۶ مجله اندیشه حوزه، به چاپ رسیده است.

معرفت‌شناسی دینی*

ویلیام هاسکر

مترجم: سید مجید ظهیری



* *The Encyclopedia of philosopy* (supplement) /Ed. DONALD M. BORCHERT, PP 142-145.

مقدمه‌ی مترجم:

مقاله‌ی «معرفت‌شناسی دینی» (Religious Epistemology) اثر ویلیام هاسکر از یکی از دائرةالمعارف‌های غنی فلسفه‌ی غرب انتخاب شده است.

هاسکر استاد دانشکده‌ی هانتینگتون و مؤلف کتاب ***خدا، زمان و علم پیشین*** (۱۹۸۹) و از جمله چهار نویسنده‌ی کتاب معروف ***عقل و اعتقاد دینی؛ درآمدی بر فلسفه‌ی دین*** (Reason and Religious Belief; An Introduction to the Philosophy of Religion) از انتشارات دانشگاه آکسفورد می‌باشد. اکثر مقالات این دائرةالمعارف فلسفه ویراسته‌ی فیلسوف مشهور معاصر پل ادواردز است، لکن مجلد آخر این دائرةالمعارف، که به عنوان مکمل (Supplement) مجلدات اصلی آن تدارک دیده شده است، توسط وی ویراستاری نشده و دونالد ام. بورچرت ویرایش آن را برعهده داشته است. اما با این حال مقالات مکمل این دایرةالمعارف، نسبت به مقالات قبلی، اگرچه موجز است لکن چون چندین سال بعد تهیه شده است، از تازگی و طراوت بیشتری برخوردار است به عنوان نمونه برخی ارجاعات نویسنده‌ی مقاله‌ی حاضر حتی آثار اوایل دهه‌ی آخر قرن بیستم را نیز دربرمی‌گیرد.

لازم به ذکر است که مقالات این دائرةالمعارف فلسفه و هر دایرةالمعارف فلسفی دیگر به ویژه بخش‌های مکمل آنها، که در حقیقت ضمیمه‌ی مجلدات اصلی آن هستند، اغلب فنی و موجز می‌باشند، لذا مواضع ایجاز و ابهام، خصوصاً برای آن دسته از خوانندگان که برای نخستین بار با مسایل و موضوعات فلسفی جدید روبرو می‌شوند، نیاز به تفصیل و ایضاح دارد. بنابراین در این ترجمه سعی شده است، در پانویس‌هایی، محل ایجاز، تفصیل و موضع ابهام، وضوح یابد.

این مقاله، پس از ذکر اهم مسائل معرفت‌شناسی دینی، مهمترین مسأله‌ی آن یعنی «توجیه باورهای دینی» را محور بحث قرار داده و سه موضع قرینه گرایی (Evidentialism)، ایمان گرایی (Fideism) و تجربی گرایی (Exprientialism) را از نظرگاه برجسته‌ترین متفکران و نظریه پردازان معاصر گزارش می‌نماید. بخش مهم و غالب مقاله را توصیف موضع تجربی گرایی تشکیل می‌دهد و در این بخش آراء آلستون، سوئین برن و پلانتینگا به اجمال بررسی می‌شوند.

در معرفت‌شناسی دین، آنچنان که فلاسفه بدان پرداخته‌اند، به ندرت به پرسش‌هایی همچون چگونگی تفسیر صحیح از متن کتاب مقدس یا چگونگی دانستن اینکه آیا ادعای برخی اشخاص مبنی بر هدایت خاص الهی معتبر است، پرداخته می‌شود. به تعبیر دقیق‌تر گرایش در معرفت‌شناسی دین معطوف است به تمرکز بر ارزیابی معرفتی اساسی‌ترین اصول جهان بینی دینی ذیل پرسش از وجود خدا، خلقت جهان و ارتباط با آن و امکان شناخت فعل الهی در جهان و وحی الهی[1]. از دهه‌ی ۱۹۶۰ تا اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰، کاهش چشمگیر ایمان گروی، همراه با تجدید گرایش به قرینه گرایی و حتی بیش از آن، رشد بی‌سابقه‌ی چیزی که می‌توان آن را آزمون گرایی تعبیر کرد، وجه ممیزه‌ی معرفت‌شناسی دینی بوده است.

بهترین توصیف از ایمان گرایی این نگرش است که باورهای پایه‌ی دینی فرد معروض ارزیابی عقلانی مستقلی نیستند. از این عقیده با تأکید بر این که اعتقادات دینی اساسی‌ترین بخش جهان نگری فرد معتقد، و بنابراین بنیادی‌تر از هر چیز دیگری که ممکن است برای ارزیابی آنها استفاده شود هستند، دفاع شده است. همچنین گفته شده است که ارزیابی باورهای دینی، با معیارهایی غیر از معیارهای درونی نظام باور دینی، خداوند را محکوم حکم قرار می‌دهد و در نتیجه قسمی بت پرستی شکل می‌گیرد.[2]

---

۱. معرفت‌شناسی گاه به معنای عام مورد استفاده قرار می‌گیرد و گاه در معنای خاص. تفکیک بین این دو و دقت در فرق‌های آنها حائز اهمیت بوده و در فهم آراء معرفت شناسان ضروری است. معرفت‌شناسی به معنای عام بحث از علم از آن حیث که علم است می‌باشد نه از آن حیث که علم خاصی است. معرفت‌شناسی به معنای خاص بحث از علمی از آن جهت که علم خاصی است می‌باشد.

* آیا معرفت‌شناسی به معنای خاص دقیقاً همان فلسفه‌ی علوم است؟
* آیا هر معرفت‌شناسی مضافی (همچون معرفت‌شناسی دینی) معرفت‌شناسی خاص محسوب می‌شود؟
* میان معرفت‌شناسی دین (Epistemology of Religione) و معرفت‌شناسی دینی (Religious Epistemology) و معرفت‌شناسی باورهای دینی (Epistemology of Religious bliefs) چه تفاوت‌هایی هست؟

۲. مطابق دیدگاه ایمان گرایان، نکته‌ی مهم این است: از نظر یک مؤمن مخلص، بنیانی‌ترین مفروضات، در خود

در اواسط قرن بیستم ایمان گرایی دو شکل اصلی داشت؛ اگزیستانسیالیسم و ایمان گرایی ویتگنشتاینی. در دهه‌های بعدی اگزیستانسیالیسم فلسفی همچون همتای الهیاتی اش، نوارتودوکسی، مبتلا به سقوطی عظیم گشت. از سوی دیگر، ایمان گرایی ویتگنشتاینی عمدتاً در پاسخ به این اعتقاد پوزیتیویستی پدید آمد که سخن گفتن از خدا، از نظر معرفتی، بی‌معنی است، اما با شکست پوزیتیویسم اکثر آنچه با این مطلب مرتبط بود نیز بر باد رفت. اکنون بسیاری از متفکران دینی، که خود را از نیاز به دفاع از معناداری معرفتی دین رهانیده‌اند، انگیزه‌ی دوباره‌ای به دست و پنجه نرم کردن برای نیل به صدق ایمان شان احساس کرده‌اند. اما منتقدان دین از این اعتقاد که باور به خدا بی‌معنی است به تصدیق ناسازگاری منطقی دائر بر اینکه باور به خدا کاذب است، و (یا) به لحاظ قرینه‌ای فاقد پشتوانه است، سریعاً گذر کردند.

قرینه‌گرایی[۱] عبارت است از این نگرش که اعتقادات دینی، به این منظور که ما عقلاً به

نظام اعتقادات دینی یافت می‌شوند. ایمان دینی، خود بنیان زندگی شخص مؤمن است. اگر این طور باشد، فکر امتحان و ارزیابی ایمان به وسیله‌ی معیارهای عقلانی و بیرونی، خطایی فاحش جلوه خواهد کرد، خطایی که به احتمال زیاد حاکی از فقدان ایمان راستین است. به همین دلیل است که گفته می‌شود، اگر ما کلام خداوند را با منطق یا علم مورد سنجش و داوری قرار دهیم، در واقع علم و منطق را پرستیده‌ایم، نه خداوند را!

یکی از مشکلات ایمان گرایی در مورد کسی است که در جستجوی ایمان است و با چندین شق بدیل که برحسب ظاهر از مقبولیت کمابیش یکسانی برخوردارند روبرو است. به نظر می‌رسد که مواجهه‌ی معقول این باشد که شقوق بدیل را به دقت بررسی کنیم و ببینیم که احتمال صدق کدام یک بیشتر است (اما البته این دقیقاً همان کاری است که ایمان گرا نشدنی می‌داند). بدون شک ضروری است که پاره‌ای روش‌های معقول و خردپسند در اختیار داشته باشیم تا بر مبنای آنها بتوانیم نظام اعتقادی رقیب را مورد سنجش و ارزیابی قرار دهیم.

[مایکل پترسون و دیگران/ ***عقل و اعتقاد دینی***/ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی/ ص ۷۸ تا ۸۵].

۱. قرینه گرا معتقد است که باید وجود خداوند را در پرتو قرائن و براهین مورد بررسی قرار داد.

قرینه گرایی دیدگاهی است که در آن از یک سو، قوت مجموعه‌ی براهین گوناگونی که لِهِ خداوند اقامه شده است، سنجیده می‌شود و از سوی دیگر، قوت برهان مبتنی بر شر و سایر براهینی که علیه وجود خداوند اقامه شده است، ارزیابی می‌شود. پس از آن، این دو مجموعه از قرائن در کنار هم قرار گرفته و قوت آنها نسبت به یکدیگر سنجیده می‌شود. نتیجه این سنجش معین می‌کند که آیا اعتقاد به خدا معقول است یا نه و یا باید حکم به تعلیق داد.

ولترستورف قرینه گرایی را این گونه توصیف می‌کند:

اولاً برای یک شخص، پذیرش مسیحیت یا هر شکل دیگری از خداباوری خطاست مگر اینکه پذیرش آن

آنها اعتقاد بیاوریم، یا باید به وسیله‌ی دانسته‌های دیگر ما اثبات شوند یا ما به طرز معقولی به صادق بودن آنها باور داشته باشیم. نوعاً دفاعیات قرینه گرا از دین به شدت متکی به براهین خداشناسانه‌ی توحیدی است، و چنین به نظر می‌رسد که در اواخر قرن بیستم گرایش دوباره‌ای به همه‌ی براهین کلاسیک پیدا شده است. روایت‌های چارلز هارت شورن، نورمن ملکم و الوین پلانتینگا از برهان وجود شناختی به وضوح معتبرند، هر چند مقدمات براهین آنها مناقشه‌انگیز است. کار «ویلیام راو» توجه تازه‌ای در جهت روایت کلارک - لایب نیتز از برهان جهان شناختی است، و روایت‌های جدید برهان اتقان صنع (بنگرید به برهان غایت شناختی بر وجود خدا)، ناظر بر وجود خدا به عنوان سرچشمه‌ی قوانین اساسی طبیعت، به وسیله‌ی ریچارد سوئین برن و دیگران بسط داده شده است. حتی برهان اخلاقی (رابرت ادمز) و برهان تجربه‌ی دینی (گری گاتینگ) توجه تازه‌ای در همین راستا محسوب می‌شوند. دو برهان اخیر، یا روایت‌هایی از آنها، با تحولات پیش‌آمده در جهان‌شناسی هماهنگ‌اند. «برهان جهان شناختی کلامی» (ویلیام کریگ) از جهان‌شناسی انفجار بزرگ برای استدلال بر اینکه جهان فیزیکی همچون یک کل، آغازی زمانی داشته و بنابراین نیازمند به علتی بیرونی است، استفاده می‌نماید. از جمله کسانی که از اصل جهان شناختی آنتروپی برای تأیید روایتی جدید از برهان اتقان صنع استفاده کرد، جان لسلی بود. اینکه قوانین اساسی و شرایط نخستین جهان برای حیات، به خوبی موزون شده‌اند، بدون هیچ تبیین علمی روشنی، به عنوان قرینه‌ای برای وجود صانعی هوشمند، حقیقتی واضح انگاشته شده است. هر دوی این براهین از پیوندشان با علم بهره‌مند بودند، اگرچه به همین سبب پیوندشان با علم، در اثر تغییرات بعدی در تفکر علمی در جهان‌شناسی، آسیب‌پذیر شدند.

براهین قرینه‌گرا علیه دین صور گوناگونی به خود می‌گیرند. اساساً، اکثر قرینه گرایان

☞

برای او عقلانی باشد. ثانیاً پذیرش خداباوری برای یک انسان عقلانی نیست مگر آنکه او عقاید دینی خود را بر پایه‌ی عقاید دیگرش بپذیرد؛ اعتقاداتی که قرائن کافی برای تأیید آن باورها فراهم می‌کنند. هیچ دینی پذیرفتنی نیست مگر آنکه معقول باشد و هیچ دینی معقول نیست مگر اینکه مقرون و مؤید به قرینه باشد. میان قرینه گرایی و بنیان انگاری کلاسیک ارتباطی تنگاتنگ برقرار است.

[مایکل پترسون و دیگران/ ***عقل و اعتقاد دینی***/ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی/ ص ۲۲۰ تا ۲۲۸].

[پلانتینگا، الوین/ ***عقل و ایمان***/ترجمه‌ی بهناز صفری/مقدمه‌ی نیکولاس ولترستورف/ ص ۲۱ تا ۲۲].

معتقدند که براهین خداشناسانه‌ی توحیدی ناموفق‌اند و خداشناسی توحیدی به دلیل فقدان تدارک قرینه با شکست مواجه است. با سازگاری و امکان منطقی صفات سنتی خداوند چالش‌های گوناگونی وجود دارد. اما در اکثر موارد، این براهین، بیشتر منجر به صورت‌بندی تازه‌ای از صفات مورد نظر می‌شوند، تا رد خداشناسی توحیدی[1]. تاکنون فعال‌ترین حوزه‌ی توجه به قرینه گرایی ضددینی، مسأله‌ی شر[2] بوده است؛ حجم نوشته‌ها براساس اشکال گوناگون، به وسیله‌ی نقادان و معتقدان، هر دو، احتمالاً از حجم همه‌ی براهین خداشناسانه‌ی

---

۱. مثلاً در چالش میان ادله‌ی قرینه‌گرایان بر علیه وجود خدا (مبتنی بر شر) و پلانتینگا، سمت و سوی بحث به تجدید نظر در مفاهیم علم، قدرت، خیر و شر و انواع آن کشیده می‌شود. به عنوان مثال پلانتینگا در دفاع از وجود خدا، مفهوم قدرت مطلق را مورد تجدید نظر قرار می‌دهد و مدعی می‌شود پاره‌ای وضعیت‌های امور وجود دارند که فی نفسه ممکن اند (یعنی تناقض درونی ندارند) اما تحقق بخشیدن به آنها برای خداوند نامکن است.

[مایکل پترسون و دیگران/***عقل و اعتقاد دینی***/ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی/ ص ۱۸۲ تا ۱۸۳].

۲. متفکران ملحد، وجود شر در جهان را دستمایه‌ی انتقادی شدید علیه باور دینی کرده‌اند. مسأله‌ی شر دو تقریر عمده یافته است: مسأله‌ی منطقی شر و مسأله‌ی شر به منزله‌ی قرینه (evidential problem of evil) منتقدانی که تقریری منطقی از مسأله‌ی شر به دست داده‌اند مدعی هستند که میان شر و پاره‌ای مدعیات دینی درباره‌ی خداوند، ناسازگاری وجود دارد. اما عده‌ای از منتقدان، مسأله‌ی شر را به گونه‌ای متفاوت تقریر کرده‌اند. به نظر این منتقدان، مدعیات ادیات توحیدی درباره‌ی خداوند با وجود شر در عالم موافق نیست و «مسأله‌ی شر به منزله‌ی قرینه‌ای علیه وجود خداوند» از همین امر ناشی می‌شود. در اینجا بحث بر سر ناسازگاری مدعیات دینی نیست بلکه بر سر ناپذیرفتنی بودن آنهاست؛ یعنی در اینجا برهانی منطقی اقامه نمی‌شود بلکه پرسش این است که آیا باورهای دینی می‌توانند برای وجود شر در عالم تبیین خردپسند فراهم آورند. در میان فیلسوفان خداباور معاصر، الوین پلانتینگا بیش از همه برای دفع اتهام ناسازگاری از سوی ملحدین کوشیده است. او در پاسخ خود موسوم به دفاع مبتنی بر اختیار Free will Defence شیوه‌ای عرضه می‌کند تا نشان دهد که مدعیات دینی مورد بحث با یکدیگر سازگارند.

الف) [پترسون، مایکل و دیگران/***عقل و اعتقاد دینی***/ ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی/ ص ۱۷۵ تا ۲۱۸]

ب) [Mackie, J. L, *Micracle of Tehism*, oxford University press (1981)]

ج) [Mackie, J. L, *Evil and Omnipotence* from : Mind, Vol LXIV, No. 254 (1955)]

د) [Plantinga, Alvin, *God, Freedom and Evil* (Harper & Row (1974)]

هـ) [Paik, Nelson, *Divine omniscienc and Voluntory Action*, From: the Philosophical Review, Vol, 74 No. 1, January (1965)]

سه مقاله انگلیسی «ج» ، «د» و «هـ» در کتابی با مشخصات ذیل ترجمه شده‌اند:

مترجمین: احمد نراقی و ابراهیم سلطانی/***کلام فلسفی***/ص ۱۳۱ تا ۳۰۵.

و) The Routledge Encyclopedia of Philosophy, Vol 3, PP 466-472.

ز) The Encyclopedia of philosophy, E.d. Paul Edvards, Vol 3, PP 136-141.

توحیدی، من‌حیث‌المجموع، بیشتر است (بنگرید به مسأله‌ی شر).

همراه با توجه تازه به براهین گوناگون، در باب مقتضیات برهان موفق تأملاتی شده است. دعوی الهیات طبیعی سنتی[1] شروع کردن از مقدمات دانسته یا دانستنی برای هر شخص عاقل است (از باب نمونه: بعضی چیزها متحرکند) که به وسیله‌ی براهین، شخص عاقل، می‌تواند اعتبار آنها را درک کند. با این ضوابط اثبات اینکه همه‌ی براهین با شکست مواجهند مشکل نیست. اما این ضابطه، به وضوح، چندان دست نیافتنی است که دشوار است یافتن براهین معناداری در هر حوزه از فلسفه. بدون شک یک برهان خوب نباید مستلزم دور یا مصادره به مطلوب باشد، و مقدمات آن باید از نوعی تأیید برخوردار باشد که آن تأیید موجب شود دست کم آن برهان پذیرفتنی باشد. اما آنچه برای یک شخص پذیرفتنی است، یا حتی به قرینه صادق انگاشته می‌شود، ممکن است برای شخص دیگر به همان اندازه عقلانی انگاشته نشود، بنابراین به نظر می‌رسد براهین و استدلال‌ها ممکن است «شخص وابسته» باشند (ماورودس ۱۹۷۰). علاوه بر این حتی یک برهان خوب فی نفسه ضرورتاً مسلم نیست، بنابراین بررسی طرقی که ارزش ترکیبی تعدادی از براهین، که هیچکدام از آنها فی‌نفسه قطعی نیستند، می‌تواند نتیجه‌ای را تثبیت کند، مناسب است. یک مدل برای این کار را بازیل میچل بسط داده است؛ بازیل میچل براهین باورهای دینی را با انواع براهین مبتنی بر مجموعه‌ی قرائن، که در حوزه‌هایی همچون تاریخ و تفسیر نقدی و نیز در انتخاب میان پارادایم‌های علمی یافت می‌شوند، مقایسه می‌کند،[2] اما، ریچارد سوئین برن برای وجود خداوند، با استفاده از نظریه‌ی ریاضی احتمال، برهانی مبتنی بر مجموعه‌ی قرائن می‌سازد. در حالی که نسبت دادن دقیق احتمالات عددی به گزاره‌های مندرج در احتجاجات خداشناسانه‌ی

---

۱. الهیات طبیعی عنوان رشته‌ای است که در آن فرض می‌شود باور به وجود خدا و نیز سایر باورهای دینی را می‌توان و باید به مدد براهین فلسفی اثبات نمود.

۲. مطابق این دیدگاه خطاست اگر باور به خداوند را بر یک برهان واحد مبتنی کنیم یا براهین را مستقلاً مورد توجه قرار دهیم. اهمیت براهین خداشناسی در گرو آن است که به عنوان بخشی از مجموعه‌ی قرائن مؤید اعتقاد به خداوند مورد ملاحظه قرار گیرند، به نحوی که هر یک از بخش‌های این مجموعه، مؤید یکدیگر باشند تا به این ترتیب تصویری جامع و معنادار به دست آوریم. اجزای این مجموعه در کنار یکدیگر دلیل خوبی برای اعتقاد ورزیدن به وجود نوعی امر غایی فراهم می‌آورند.
[پترسون، مایکل و دیگران/ ***عقل و اعتقاد دینی***/ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی/ ص ۱۶۷ تا ۱۶۸].

توحیدی ممکن نیست. قضیه‌ی بیز، در درون روش مزبور، این بصیرت را فراهم می‌کند که قرینه در ساختن مجموعه‌ای از قرائن برای تأمین یا شکست فرضیه‌ای همچون خداشناسی توحیدی مؤثر است. از طرفی، جان ال. مکی و میشل مارتین تأثیر براهین مبتنی بر مجموعه‌ی قرائن بر الحاد را بسط دادند.

تجربی گرایی

مهمترین توسعه در معرفت‌شناسی دین در طول دهه‌ی ۱۹۸۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۹۰ از نوعی نظریه برآمد که هم از ایمان گرایی متمایز است و هم از قرینه گرایی. این نظریه، که در نوشته‌های ریچارد سوئین برن، الوین پلانتینگا و ویلیام آلستون یافت می‌شود، فاقد علامت مشخصه‌ی عامی است (تعبیر «معرفت‌شناسی اصلاح شده»[1] به معنی دقیق کلمه، فقط به روایت پلانتینگا اطلاق می‌شود) اما ممکن است، نظر به تأکید این نظریه بر مبتنی بودن باور دینی بر تجربه‌ی دینی، تجربی گرایی نام نهاده شود. تجربی گرایی با ایمان گرایی متفاوت است، از این حیث که به دنبال تفکیک باور دینی از ارزیابی معرفتی انتقادی نیست، بلکه، اصرار می‌ورزد که تجربه‌ی دینی می‌تواند پایه‌ی معرفتی معقولی برای چنین باورهایی مهیا کند. همچنین تجربی گرایی با برهان قرینه‌گرایانه از طریق تجربه‌ی دینی[2] تفاوت مهمی از جنبه‌ی ذیل دارد: تجربه‌ی دینی چنین نیست که ابتدا با تعابیر وجود شناسانه‌ی خنثی توصیف شود و سپس پایه‌ای برای استنتاج وجود موضوع دینی باشد. برعکس، در این نظریه، باور دینی مستقیماً، بدون واسطه‌ی استنتاج، برپایه‌ی تجربه‌ی دینی قرار می‌گیرد، درست

---

۱. معرفت‌شناسی اصلاح شده یک دیدگاه مشخص در معرفت‌شناسی دینی است و به اعتقاد پلانتینگا نام اصلاح شده فقط برای وابستگی برخی از بنیان گذاران و طرفداران آن به سنت کلیسای اصلاح شده (کلیسای کالونی) به آن داده شده است و هیچ اشاره‌ای به نقص سنت معرفت‌شناسی کاتولیک و لزوم تجدید نظر و اصلاح در آن ندارد. وی حتی برخی از چهره‌های اصلی کاتولیک مانند توماس آکویناس را هم در کنار کالون در سلسلة‌النسب این نوع معرفت‌شناسی قرار می‌دهد. البته منتقدان معرفت‌شناسی اصلاح شده مدعای اصلی آن را در تقابل با آموزه‌های ایمان عقلانی کاتولیکی دیده و در مقام پاسخ به آن از دیدگاه کاتولیکی برآمده‌اند، حتی از تفسیر پلانتینگا از آرای آکویناس انتقاد کرده‌اند.

[جوادی، محسن، الوین پلانتینگا و معرفت شناسی اصلاح شده، پژوهشهای فلسفی -کلامی، شماره‌ی ۱۱ و ۱۲، ص ۲۸].

۲. برهان از طریق تجربه‌ی دینی از براهینی است که قرینه گرایان در اثبات وجود خداوند ارائه نموده‌اند و باور مبتنی بر تجربه‌ی دینی به وسیله‌ی برهان از باورهای مستنتج محسوب می‌شود نه از باورهای پایه.

همچون باورهای ادراکی که مستقیماً برپایه‌ی تجربه‌ی ادراکی قرار می‌گیرند. این تفاوت برای تعدادی از ادله مهم است. یکی اینکه برای پدیدارشناسی باور ادراکی و دینی، هر دو، قابل اعتمادتر است: در موارد معمول شکل باور مستلزم چنین استنتاجی نیست. اما مهم‌تر آنکه، ابتنای مستقیم باور بر تجربه، از رویکرد استنتاجی، دورنمای بهتری از منزلت معرفتی برای باورهای استنتاج شده، به دست می‌دهد. این مطلب در مورد تجربه‌ی ادراکی به سهولت آشکار است: کوشش‌ها برای آوردن برهانی بر وجود عالم خارج به طرز چشمگیری ناموفق بوده است، مع هذا این کوشش‌ها فقط به شک فلسفی دامن زده است؛ در این خصوص که ما در واقع مقدار معتنابهی معرفت درباره‌ی جهان از طریق تجربه‌ی ادراکی‌مان اکتساب می‌کنیم. به همین منوال دست کم تصور کردنی است که مؤمنان معرفت به خدا را به طور تجربی تحصیل می‌کنند، حتی اگر برهان استنتاجی الزام آور از تجربه دینیِ در دسترس نباشد.

سوئین برن، پلانتینگا و آلستون در آنچه می‌توان آن را رویکرد مبناگرای ضعیف به معرفت‌شناسی تعبیر کرد وجه مشترک دارند. یعنی، آنها فرق میان باورهای «پایه»، که پذیرش عقلانی شان از باورهای دیگر مشتق نمی‌شود، و باورهای «مستنتج»، که تأییدشان را از باورهای پایه کسب می‌کنند، را می‌پذیرند. اما آنان تقیید مبناگرایانه‌ی سنتی باورهای پایه[1] - باورهایی که بدیهی بالذات، معلوم از طریق حواس یا خطاناپذیر هستند - به اینکه آنها تقریباً یا کاملاً از شک ایمن هستند را نمی‌پذیرند. علاوه بر این هر یک از آنها برخی باورهای دینی را در مقوله‌ی باورهای پایه می‌گنجانند. سپس وظیفه‌ی معرفت‌شناختی، اثبات این مطلب است که اندراج مذکور به لحاظ معرفتی درست است - اثبات اینکه این باورها از جمله «باورهای واقعاً پایه»ی ما هستند - (این اصطلاح‌شناسی پلانتینگا است، اما مسأله برای هر سه متفکر یکسان است).

هر یک از آنان به وجوه گوناگونی به این مسأله نزدیک می‌شوند، گرچه این رویکردها غایت‌الامر سازگار هستند. پلانتینگا به تبع رودریک چیزلم استدلال می‌کند که رهیافت درست برای پرسش از اینکه کدام باورها واقعاً پایه هستند استقرائی است: شخص ابتدا

۱. مبناگرایی کلاسیک (یا سنتی یا حداکثری) بر این باور است که پذیرش یک باور فقط زمانی معقول است که یا بدیهی باشد یا خطاناپذیر و یا با استفاده از روش‌های استنتاج منطقی، از باورهای بدیهی یا خطاناپذیر استنتاج شده باشد.

فهرستی از باورهایی که به طور عقلانی بدان‌ها معتقد است تهیه می‌کند، سپس آنهایی را که تأیید معرفتی شان مشتق از باورهای دیگر است از فهرست حذف می‌کند و آنچه باقی می‌ماند را باورهای واقعاً پایه می‌انگارد. پلانتینگا بر آن است که مؤمن مسیحی عادی، باور خود به خدا را عقلانی درمی‌یابد اما نه به طور استنتاجی، بر پایه‌ی سایر باورهای مورد اعتقادش؛ بنابراین، او نتیجه می‌گیرد که باورش به خدا باوری واقعاً پایه است. مطمئناً، ملحدان یا مؤمنانِ به سایر ادیان با این امر موافق نخواهند بود، اما پلانتینگا این را مشکل آفرین نمی‌داند:

> ممکن است طرفداران برتراند راسل و مدلین میوری اوهیر با این امر موافق نباشند. اما چه باک؟ آیا باید معیار من یا جامعه‌ی مسیحی بر نمونه‌ی آنان منطبق باشد؟ مطمئناً چنین نیست. جامعه‌ی مسیحی مسؤول مجموعه‌ی نمونه‌های خود است و نه مسؤول نمونه‌های آنها (پلانتینگا و ولترستورف، ۱۹۸۳، ص ۷۸).[۱]

در تقابل با توجیه درونی پلانتینگا از عقلانیت باور، سوئین برن و آلستون، هر دو، کوشیدند اثبات کنند که تجربه‌های دینی باید دارای وزنی معرفتی باشند، حتی برای کسانی که نظام باور آنها به طور آشکار از تأیید تجربه‌ها حظی نمی‌برد. سوئین برن به «اصل آسان باوری» متوسل می‌شود، که در آن تصریح می‌شود: «(صرف نظر از ملاحظات خاص) اگر به

---

۱. پلانتینگا در حقیقت معتقد است که اگر فیلسوفی خداباور، «خدا وجود دارد» را اعتقادی واقعاً پایه به شمار آورد، کاری کاملاً موجه انجام داده است، حتی اگر دیگران با نظر او موافق نباشند. به این ترتیب، پلانتینگا در واقع آنچه را غالباً یکی از اهداف مهم مشغله‌ی فلسفی تلقی می‌شده است، کنار می‌گذارد. یکی از پیش‌فرض‌های فیلسوفان غالباً این بوده است که اگر روش صحیح مواجهه‌ی با مسائل فلسفی را بیابیم و آن را دقیق و درست به کار ببریم، آنگاه توافق بر سر نتایج اساسی حاصل خواهد شد. اما شک نیست که فیلسوفان عملاً در نیل به چنین توافق مفروضی، تا حد زیادی ناکام بوده‌اند.

به نظر پلانتینگا، چنین انتظاری اساساً نامعقول است، چرا که فیلسوفان کار فلسفی خود را با مجموعه‌ای از تعهدات ماقبل فلسفی (Prephilosophical Commitments) بسیار ریشه‌دار آغاز می‌کنند و این تعهدات مانع نیل به چنان اجماع و توافقی می‌شود؛ حتی اگر طرفین مباحثه، دقیقاً ضوابط و معیارهای استدلال و احتجاج فلسفی را رعایت کنند. از سوی دیگر، اگر دینداران به خطا اجازه دهند که غیردینداران قواعد بحث را تعیین کنند، یعنی آنها معین کنند که کدام اعتقادات می‌توانند واقعاً پایه باشند، در آن صورت نباید تعجب کنیم که دینداران در این بحث مغلوب شوند. پلانتینگا، با این باور، آشکارا «عقلانیت عام» (Universal rationality) را مردود می‌شمارد.

[پترسون، مایکل و دیگران/ ***عقل و اعتقاد دینی***/ترجمه‌ی احمد نراقی و ابراهیم سلطانی/ ص ۲۳۱ تا ۲۳۲].

نظر برسد (از لحاظ معرفتی) که برای فاعلی، x حضور دارد، آنگاه x احتمالاً وجود دارد؛ که شخص به نظر می‌رسد ادراک می‌کند که احتمالاً چنین است» (۱۹۷۹، ص ۲۵۴). او استدلال می‌کند که انکار عام این اصل ما را در ورطه‌ی «باتلاق شکاکیت» می‌افکند و هیچ توجیهی برای طرد تجربه‌ی دینی از این حوزه وجود ندارد. اما، آلستون، رویکرد «عمل مقرون به ظن»[1] به معرفت‌شناسی را توسعه می‌دهد (رویکردی که مرهون رید و ویتگنشتاین، هر دو، است) که معتقد است همه‌ی اعمال مقرون به ظن تا وقتی که قصور آنها اثبات نشده است، از لحاظ اجتماعی، تثبیت می‌شوند؛ همه‌ی این اعمال در بادی نظر سزاوار است که عقلانی انگاشته شوند... تا زمانی که دلایل ممکن برای سلب صلاحیت آنها بررسی شود (۱۹۹۱، ص ۱۵۳). تعریف آلستون از «عمل رازورزانه‌ی مسیحی» و دفاع او از شأن معرفتی آن، مقوم معرفی سیستماتیک، مفصل و بسیار پیچیده‌ای از تجربی گرایی است.

یک مشکل اساسی برای تجربی گرایی این است که مبتنی بر باورهایی در ادیان گوناگون است که از لحاظ تجربی ناسازگارند - به تعبیر آلستون، وجود تکثر متقابل اعمال رازورزانه‌ی ناسازگار -. آلستون نتیجه می‌گیرد که تجربه‌ی دینی احتمالاً به تنهایی نمی‌تواند این ابهام را حل کند و اینکه:

> یک مسیحی هوشمند و آگاه... باید در جستجوی مبنایی عام باشد که براساس آن بتواند درباره‌ی تفاوت‌های بنیادین ادیان جهانی با یکدیگر، داوری کند. یعنی راهی بیابد که به شیوه‌ای «غیردوری» نشان دهد کدام یک از رقبا، بر حق هستند؛ او باید برای رسیدن به این هدف هر چه می‌تواند، انجام دهد. البته من نمی‌توانم توفیق یا عدم توفیق چنین تلاشی را پیش‌بینی کنم. شاید صرفاً در ظل عنایت خداوندی، نسبت به حقیقتی که در پس این دیدگاه‌های متفاوت نهفته است، بصیرتی کامل‌تر بیابیم. (۱۹۹۱، ص ۲۷۸). (بنگرید به پلورالیسم دینی)

اما، نقادان، اعتراضات گسترده‌تری به برنامه‌ی تجربی گرا ارائه نمودند. بر وفق نظر ریچارد گیل، تمثیل تجربه‌ی دینی به تجربه‌ی ادراکی ضعیف است، زیرا در آن ناهمانندی‌ها

---

۱. Doxa در انگلیسی به Openion و در عربی به «ظن و گمان» ترجمه شده است. در فلسفه‌ی یونان باستان تفکیک دقیق Episteme از Doxa محل بحث بوده است. افلاطون معتقد بوده است که ادراک حسی تنها برای کسب Doxa کاربرد دارد و در کسب معرفت ارزشی ندارد.

بر همانندی‌ها می‌چربد. او همچنین استدلال می‌کند که تجربه‌ی دینی نمی‌تواند امری معرفتی باشد - یعنی نمی‌تواند دلایل مستقلی برای باور به وجود موضوع آن تأمین نماید - و استدلال می‌کند که موضوعات دینی از قبیل خدا یا احد[1] ممکن نیست که متعلق تجربه‌ی ادراکی باشند، حتی اگر وجود داشته باشند. اما آلستون مفصلاً استدلال کرده است که ساختار پدیدار شناختی تجربه‌ی دینی ادراکی است و اینکه «ادراک رازورزانه» مقوم نوعی اصیل از ادراک هم طراز با ادراک حسی است.

Bibliography

Alston, W. P. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca, Ny, 1991.

Gale, R. M. *On the Nature and Existence of God*. Cambridge, 1991.

Mackie, J. *The Miracle of Theism: Arguments for and against the Exittence of God*. New York, 1982.

Martin, M. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia, 1990.

Mavrodes, G. *Belief in God: A Study in the Epistemology of Religion*. New York, 1970.

Mitchell, B. *The Justification of Religious Belief*. New York, 1981.

Plantinga, A., and N. Wolterstorff, eds. *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame, IN, 1983.

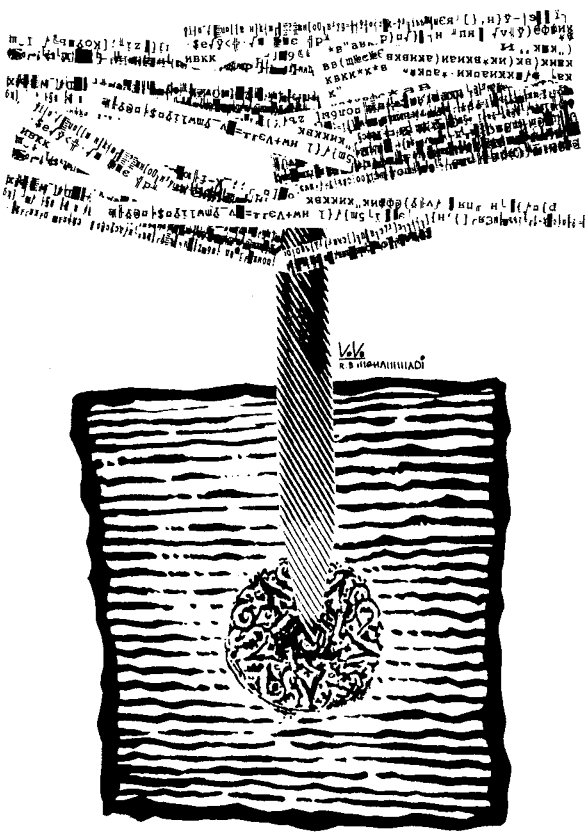
Swinburne, R. *The Existence of God*. Oxford, 1979.

---

۱. گویا اشارت بر «احد» افلوطینی دارد.

بررسی معرفت شناسی دینی پلانتینگا

ولی الله عباسی



چکیده:

معرفت‌شناسی دینی، یک حوزه‌ی علمی میان رشته‌ای است. حوزه‌های میان رشته‌ای حاصل تأملاتی هستند که از برقراری ارتباط و نسبت میان دو قلمرو ایجاد می‌شوند و مسائل و موضوعات تازه‌ای را برای دانشمندان هر دو معرفت فراهم می‌کنند.

«معرفت‌شناسی اصلاح شده»، عنوان مکتبی نوظهور در عرصه‌ی معرفت‌شناسی دینی معاصر و در عرصه‌ی عقلانیت باور دینی است که علیرغم عمر نسبتاً کوتاهش، توان رقابت با سایر گرایش‌های موجود در معرفت‌شناسی دینی را پیدا نموده است. این رویکرد در مقابل الهیات طبیعی، تفسیری دیگر از عقلانیت عرضه می‌کند و بر آن است که الهیات طبیعی بی‌جا و بی‌مورد است زیرا می‌خواهد که با بی‌ایمانی در سرزمین خودش یعنی عقل متعارف انسانی رودررو شود. آلوین پلانتینگا، بنیانگذار و از مهمترین طرفداران معرفت‌شناسی اصلاح شده است که با آثار و مقالات متعدد خویش نقش مؤثری در بسط و ترویج این نظریه داشته است. البته سهم نیکولاس ولترستورف و ویلیام پی‌آلستون در این زمینه قابل انکار نیست.

دلیل نامگذاری این مکتب به معرفت‌شناسی اصلاح شده، تشابه دیدگاه طرفداران این مکتب به آراء مهم در شاخه‌ی اصلاح شده (یا کالوینیستی) پروتستانیسم می‌باشد؛ چراکه مبتنی بر آثار جان کالوین، عالم الهیات اصلاح شده، است که به اعتقاد این عالم الهیاتی، به برکت حس خدایی، به هر جا بنگریم خداوند را می‌بینیم. پلانتینگا از این رهگذر، مسأله‌ی توجیه را در حوزه‌ای وسیعتر یعنی مابعدالطبیعه مطرح کرد. او در پرتو این دیدگاه که خداوند ناظم و طراح کارکرد اعتقادات است، تصویری جامع و پیچیده درباره‌ی نحوه‌ی توجیه اعتقادات ارائه کرده است و از این رهگذر، به صورت ترکیبی، دلیل مابعدالطبیعی و معرفت شناسانه‌ای را به نفع عقلانیت اعتقادات دینی اقامه کرده است.

مقدمه

«معرفت‌شناسی» (Epistemology) یا «نظریه‌ی معرفت/شناخت» (Theory of Knowledge) رشته‌ای بسیار گسترده از فلسفه است که به بررسی معرفت (مطلق معرفت و توجیه باور، یا به تعبیر چیزم[1]، شیخ معرفت شناسان، «توجیه باور داشتن» (Justification of believing) می‌پردازد. این نوع معرفت‌شناسی، یعنی معرفت‌شناسی معاصر[2] (رسمی)، مباحث بسیار متنوعی دارد که در میان این مباحث، بحث از «تحلیل معرفت» و بحث از «ساختار معرفت» (یا نظریات توجیه) از اهمیت بیشتری برخوردارند. به هر حال بسیاری از مباحثی که در این علم مطرح می‌شود، در مورد باورهای دینی نیز قابل طرح است. لذا منظور از «معرفت‌شناسی دینی» (Religious epistemology)، یا

---

۱. رودریک چیزم، **نظریه‌ی شناخت**، ترجمه‌ی دکتر مهدی دهباشی، انتشارات حکمت، ص ۳۵.
Roderick Chisholm, *Theory of Knowledge*, (Prentic Hall of india: Brow university, 1987), P.5.

همچنین در مورد موضوع و تعریف معرفت‌شناسی نگاه کنید به:
Janathan Dancy, *An Introduction to contemporary Epistemology*, (New York, Basil Blackwell inc, 1985).
Louis Pojman, *The Theory of Knowledge*, (Wadsworth Publishing Company, 1993).

۲. معرفت‌شناسی با معرفت سروکار دارد؛ این معرفت ممکن است، معرفت خاص یا معرفت عام می‌باشد. از این رو معرفت‌شناسی به معرفت‌شناسی خاص و معرفت‌شناسی عام تقسیم می‌شود. معرفت‌شناسی‌ای که به معرفت (یا معرفت‌های) خاص؛ یعنی معرفتی که با علوم خاص ارتباط دارد، را معرفت‌شناسی خاص می‌گویند، مانند: معرفت‌شناسی عرفانی (که به معرفت عرفانی می‌پردازد)، فلسفه‌ی منطق (معرفت به منطق)، فلسفه‌ی علم (علمی‌شناسی فلسفی) و...
معرفت‌شناسی‌ای را که مطلق معرفت را مورد بررسی قرار می‌دهد، معرفت‌شناسی عام می‌گویند. معرفت‌شناسی عام خود به معرفت‌شناسی اجتماعی و معرفت‌شناسی فردی تقسیم می‌شود. معرفت‌شناسی فردی هم به نوبه‌ی خود، به معرفت‌شناسی معاصر (یا رسمی) یا معرفت‌شناسی غیرمتنی و همچنین به معرفت‌شناسی متن تقسیم می‌شود. بنابراین معرفت‌شناسی معاصر یکی از اقسام معرفت‌شناسی عام، و معرفت‌شناسی دینی یکی از اقسام معرفت‌شناسی خاص می‌باشد. ر.ک: علی رضا قائمی نیا، **معرفت‌شناسی متن**، در دست انتشار.

معرفت‌شناسی باورهای دینی، یک سلسله مسائل معرفت‌شناختی است که اختصاصاً در باب دین مطرح می‌شود و با استفاده از روش‌های مقبول در معرفت‌شناسی معاصر به بررسی باورهای دینی (توجیه عقلانی باور دینی) می‌پردازد، بنا به گفته‌ی پلانتینگا:

> می‌توان از بحث‌های معرفت شناختی درباره‌ی دین انتظار داشت به این مسأله بپردازند که آیا می‌توانیم به باور دینی معرفت داشته باشیم یا نه[1]

معرفت‌شناسی دینی، یک حوزه‌ی علمی میان رشته‌ای (Interdiciplinary) است. حوزه‌های میان رشته‌ای حاصل تأملاتی هستند که از برقراری ارتباط و نسبت میان دو قلمرو علمی ایجاد می‌شوند و مسائل و موضوعات تازه‌ای را برای دانشمندان هر دو معرفت فراهم می‌کنند.[2] معرفت‌شناسی دینی، از جهتی متعلق به معرفت‌شناسی، و از جهتی دیگر مربوط به فلسفه‌ی دین (Philosophy of religion) می‌باشد؛ از این حیث که از اقسام معرفت‌شناسی خاص می‌باشد و از سازوکارهای معرفت‌شناسانه در فرایند استدلال و موجه سازی باورهای دینی استفاده می‌کند، متعلق به علم معرفت‌شناسی است؛ و از این لحاظ که به دین مربوط می‌شود و معرفت دینی را موضوع تحقیق و مطالعه‌ی خویش قرار می‌دهد، ذیل مباحث فلسفه‌ی دین می‌گنجد. بنابراین معرفت‌شناسی دینی ملتقای دو علم است؛ محل التقا و اتصال معرفت‌شناسی و فلسفه‌ی دین.

به عنوان نمونه، در میان باورهای ما، «باورهای دینی» به نحو عام و «باور به وجود خدا» به نحو خاص، برای یک فلیسوف دین دارای اهمیت خاصی است و از دغدغه‌های مهم فلسفه‌ی دین می‌باشد. پاسخ مناسب به این مسأله در صورتی میسر است که فیلسوف دین از پیش، گره‌های فلسفی آن را گشوده و از سنگلاخ معرفت‌شناسی گذر کند. مثلاً یکی از موانعی که بر سر راه ارزیابی عقلانی اعتقاد دینی، و عقلانیت آن، قرار گرفته است «شکاکیت» (Skepticism - Scepticism) است که مدعی امتناع و استحاله‌ی حصول یقین می‌باشد. در مباحث فلسفی، مطالعه و تدبر و ادله‌ی شکاکانه مربوط به قلمرو معرفت‌شناسی است و به معنایی می‌توان آن را جزئی از تعریف معرفت‌شناسی قلمداد کرد. شکاکان، با تلقی‌های

---

۱. ***جستارهایی در فلسفه‌ی دین***، ترجمه‌ی مرتضی فتحی زاده، انتشارات اشراق، ص ۴۱.

۲. مجید محمدی، ***دین علیه ایمان***، انتشارات کویر، ص ۱۱، نیز، ر. ک: مصطفی ملکیان، جزوه‌ی معرفت دینی، مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

مختلف، امکان معرفت را انکار کرده‌اند. اگر در اولین گام و سرآغاز تلاش فکری از عهده‌ی رد شکاکیت برنیاییم، هیچ زمینه‌ای برای مباحث دین شناسانه و عقلانیت باورهای دین باقی نمی‌ماند و ما یکسره به وادی شکاکیت فرو می‌غلتیم. از این رو، لازم است قبل از هر چیز، فیلسوف دین، امکان معرفت و زوال شکاکیت را احراز کرده، سپس وارد مباحث فلسفی در باب دین شود. بنابراین معرفت‌شناسی از این حیث، مقدم بر فلسفه‌ی دین قرار می‌گیرد و فیلسوف دین معیارهای مقبول خود در معرفت‌شناسی را در مورد باورهای دینی به کار می‌گیرد.

موضوع «توجیه» (Justification) و «عقلانیت باور دینی» (Rationality Of Religious Belief) یکی از مهمترین مباحث فلسفه‌ی دین و به تعبیر پویمن «از غامض‌ترین مشکلات فلسفی در طول تاریخ فلسفه» است که در مکاتب و گرایش‌های مختلف معرفت شناسی دینی (مانند ایمان گرایی (Fideism)، الهیات عقلی/طبیعی (Natural Theology) ، تفسیر مصلحتی از باور دینی Penidentail Account Of) (Religious Belief و تجربه گرایی دینی) با رهیافت‌های گوناگونی مورد بحث و بررسی واقع شده است. تا همین اواخر، در بین رویکردهای مختلف معرفت‌شناسی دینی، «الهیات طبیعی» رویکرد غالب در حوزه عقلانیت باورهای دینی بود که نماد «عقل گرایی حداکثری» (Strong Rationalism) یا افراطی به شمار می‌رود و براساس آن، عقلانیت و صدق توأمانند.

جستجوی وصفی جدید از عقلانیت باور دینی، در حال حاضر، یکی از علایق عمده‌ی فلسفه‌ی دین انگلیسی - امریکایی است. برای برخی از نگرندگان از چشم‌انداز فلسفی، این امر، صرفاً واکنشی موقتی در برابر شکاکیت دینی است، اما در واقع بخشی از آرزوی رایج برای بازآزمایی ماهیت عقلانیت است. آرزویی که در میان فیلسوفان، در زمینه‌هایی بسیار گونه گون همچون فلسفه‌ی اخلاق و سیاست، فلسفه‌ی علم و فلسفه‌ی ذهن یافت می‌شود و از دانشمندانی برخاسته است که اصولاً تحت تأثیر قاره‌ی اروپا بوده و نیز کسانی که به گونه‌ی تحلیلی تربیت شده‌اند. «معرفت‌شناسی اصلاح شده» (Reformed Epistemology) ، عنوان مکتبی نوظهور در عرصه‌ی معرفت‌شناسی دینی معاصر و در عرصه‌ی عقلانیت باور دینی است که علیرغم عمر نسبتاً کوتاهش، توان رقابت با سایر گرایش‌های موجود در معرفت‌شناسی دینی را پیدا نموده است. این رویکرد در مقابل الهیات طبیعی، تفسیری دیگر

از عقلانیت عرضه می‌کند و بر آن است که الهیات طبیعی بی‌جا و بی‌مورد است «زیرا می‌خواهد که با بی‌ایمانی در سرزمین خودش (یعنی عقل متعارف انسانی) رودررو شود.»[1]

آلوین پلانتینگا (Alvin Plantinga)، بنیانگذار و از مهمترین طرفداران معرفت‌شناسی اصلاح شده است که، با آثار و مقالات متعدد خویش، نقش موثری در بسط و ترویج این نظریه داشته است. البته سهم نیکولاس ولترستورف و ویلیام پی آلستون، در این زمینه، قابل انکار نیست. هر چند که آلستون به کلیسای اصلاح شده‌ی کالوین وابسته نیست و چندان تمایلی به استفاده از عنوان معرفت شناسی اصلاح شده نشان نمی‌دهد و به عنوان «معرفت شناس اسقفی» (Episcopalian Epistemology) اصرار می‌ورزد. اما به گفته‌ی پلانتینگا، آلستون یکی از قوی‌ترین توسعه‌های بعضی از موضوعات معرفت‌شناسی اصلاح شده (یعنی کتاب *ادراک خداوند*[2] را به نگارش درآورده است.[3]

به هر حال، پلانتینگا در بین سایر معرفت شناسان اصلاحی اندیش (متفکرانی که به معرفت‌شناسی اصلاح شده تعلق دارند) از جایگاه خاصی برخوردار است، به طوری که آلستون در مقاله‌ای به نقش وی در گسترش این مکتب و ایجاد نقطه‌ی عطف در روند مباحث مربوط به توجیه و معقولیت باور دینی اذعان می‌کند.[4]

آشنایی مختصر با این معرفت‌شناس و فیلسوف دین معاصر را از مقاله‌ی «تجربه‌ی دینی» نوشتهٔ دکتر محمد لگنهاوزن، وام می‌گیریم:

امروزه در امریکا، آلوین پلانتینگا در شمار پرنفوذترین و بحث انگیزترین فیلسوفان دین است. نوشته‌ها و اندیشه‌های وی در احیای مجدد فلسفه‌ی دین و جلب توجه و علاقه‌ی فیلسوفان به این شاخه از فلسفه، سهم بزرگی داشته است. او دکترای خود را از دانشگاه ییل

---

۱. لوئیس پی. پویمن، **معرفت‌شناسی و باور دینی**، ترجمه‌ی ایرج احمدی، نقد و نظر، ش ۲۷-۲۸، ص ۲۰۸.

2. William P. Alston, Perceiving God. lthaca: Cornel university press, 1991.

۳. آلوین پلانتینگا، **معرفت‌شناسی اصلاح شده**، ترجمه‌ی انشاءا... رحمتی، ذهن، ش ۱، ص ۶۳.

۴. ر.ک: محسن جوادی، **الوین پلانتینگا و معرفت‌شناسی اصلاح شده**، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۱۱-۱۲، ص ۲۸.

ویلیام آلستون، **تاریخ فلسفه‌ی دین**، ترجمه‌ی علی حقی، اندیشه‌ی حوزه، ش ۳۵-۳۶، ص ۷۵.

William P. Alston, Planainga's Epistemology of Religious Belief, in: 1. E. Tomberlin and P. van inwagen.

دریافت نموده و سال‌ها در دانشگاه ایالتی وین و کالج کالوین درس آموخته است. وی در حال حاضر استاد فلسفه و صاحب کرسی ابراین در دانشگاه نوتردام است. به علاوه، مدتی ریاست شاخه‌ی غربی انجمن فلسفی امریکا را برعهده داشته است. بعضی از آثار او عبارت است از: برهان وجودی از آنسلم تا دکارت (۱۹۶۵)، خدا و دیگر اذهان (۱۹۶۷)، ماهیت ضرورت (۱۹۷۴)، خدا، اختیار و شر (۱۹۷۴)، آیا خداوند ماهیت دارد؟ (۱۹۸۰)، و تجویز (۱۹۹۲).

وی مقالات پرشماری هم در مجلات فلسفی نوشته است. سبک نگارش و عرضه داشت اندیشه‌هایش همان اندازه در رواج فلسفه وی سهیم بوده که مفاد و محتوای آن. در سنت تجربی، فیلسوفان دین باور را بسیار شماتت کرده‌اند که چون دستشان را از برهان تهی می‌دیدند، با مبهم گویی و استعاره‌پردازی، سخن را به گونه‌ای می‌آراستند که استوار و پرمایه می‌نمود، اما به واقع سست و بی‌مایه بود. پلانتینگا و دیگر فیلسوفانی که دست‌اندرکار احیای فلسفه‌ی دین هستند با در پیش گرفتن تحلیل منطقی و زبانی و بهره‌جویی از تکنیک‌های منطق صوری، از قبیل ارائه‌ی تعریف دقیق برای هر اصطلاح تازه و نمایش برهان با سطرهای شماره‌دار و بررسی نمونه‌های نقیض، خود را از این گونه انتقادها مصون می‌دارند.[۱]

و اما دلیل نامگذاری این مکتب به معرفت‌شناسی اصلاح شده، تشابه دیدگاه طرفداران این مکتب به آراء مهم در شاخه‌ی اصلاح شده (یا کالوینیستی) پروتستانیسم می‌باشد؛ چرا که مبتنی بر آثار جان کالوین، عالم الهیات اصلاح شده، است که به اعتقاد این عالم الهیاتی، به برکت حسن خدایی، به هر جا بنگریم از کوه و در و دشت، خداوند را می‌بینیم. پلانتینگا از این رهگذر، مسأله‌ی توجیه را در حوزه‌ای وسیع‌تر یعنی ما بعدالطبیعه مطرح کرد. او در پرتو این دیدگاه که خداوند ناظم و طراح کارکرد اعتقادات است، تصویری جامع و پیچیده درباره‌ی نحوه‌ی توجیه اعتقادات ارائه کرده است و از این رهگذر، به صورت ترکیبی، دلیل مابعدالطبیعی و معرفت شناسانه‌ای را به نفع عقلانیت اعتقادات دینی اقامه کرده است.[۲]

برای اینکه به درک دقیق‌تری از معرفت‌شناسی دینی پلانتینگا برسیم، بهتر است به رهیافتی که در مقابل این نظریه قرار گرفته است (یعنی الهیات طبیعی) نظری بیفکنیم. در

---

۱. محمد لگنهاوزن، **تجربه‌ی دینی**، کیان، ش ۹، ص ۳۰.
۲. چارلز تالیافرو، **فلسفه‌ی دین**، ترجمه‌ی خلیل قنبری، ای. سی.گری سینگ و...، ترجمه‌ی یوسف دانشور و...، مؤسسه‌ی طه و دانشگاه قم، ص ۹۸.

واقع معرفت‌شناسی اصلاح شده اساساً دیدگاهی است که در واکنش به الهیات طبیعی (عقلی) به وجود آمده است و از این طریق آن را به چالش می‌طلبد.

الهیات طبیعی

تا سال‌های اخیر الگوی اصلی در حوزه‌ی معرفت‌شناسی دینی و تنها رویکرد غالب در حوزه‌ی عقلانیت و توجیه باورهای دینی، الهیات طبیعی (Natural Theology) که گاهی الهیات عقلی هم نامیده می‌شود، بود که از سابقه‌ی طولانی برخوردار است. معمولاً الهیات را به الهیات طبیعی (عقلی) و وحیانی تقسیم می‌کنند: الهیات طبیعی، الهیات مبتنی بر عقل و الهیات وحیانی مبتنی بر وحی است. الهیات طبیعی در تعالیم فلسفی افلاطون و ارسطو ریشه دارد و در واقع، بررسی فلسفی دین است. فلاسفه از دیرباز کوشیده‌اند تا مسائلی از قبیل وجود خدا و خلود نفس را از طریق عقلی بررسی کنند و به نتایج قطعی در این باره برسند. در تاریخ فلسفه‌ی غرب از زمان توماس آکویناس (Thomas Aquinas) به بعد الهیات طبیعی از الهیات وحیانی جدا شده است.[۱]

متکلم (الهی دان) طبیعی درصدد است براهین و ادله‌ای را به نفع وجود خدا ارائه دهد. متکلم طبیعی براهین خود را عمدتاً به منظور متقاعد ساختن مردم به وجود خدا عرضه نمی‌کند و در حقیقت بسیار اندک‌اند کسانی که اعتقاد خداشناسانه‌ی خویش را به جهت مقنع بودن این گونه براهین به دست آورده باشند. در عوض، وظیفه‌ی شاخص الهیات طبیعی نشان دادن این امر بوده است که اعتقاد دینی به وجهی معقول قابل‌پذیرش می‌باشد. البته فیلسوفان دیگری، ادله‌ای بر کذب باورهای خداشناسانه ارائه داده‌اند. این فیلسوفان نتیجه می‌گیرند که اعتقاد به خدا به وضوح نامعقول یا غیرقابل اثبات است. این تلاش، الحاد طبیعی (عقلانی) (Natural Atheology) نامیده می‌شود.[۲]

---

۱. علی رضا قائمی نیا، ***تجربه‌ی دینی و گوهر دین***، بوستان کتاب قم، ص ۱۰۳.

ر.ک: ویلیام هوردرن، ***راهنمای الهیات پروتستان***، ترجمه‌ی میکائلیان، انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۹۴.

ولی ا... عباسی، پدیدارشناسی، تجربه گرایی دینی و گوهر دین، اندیشه حوزه، ش ۳۵-۳۶، ص ۲۶۹.

۲. ر.ک: الوین پلانتینگا، ***فلسفه‌ی دین؛ خدا، اختیار و شر***، ترجمه و توضیح محمد سعیدی مهر، موسسه‌ی طه، ص ۳۱-۳۲.

آکویناس یکی از طرفداران مهم الهیات طبیعی است که از طرف متفکران اصلاح گرا و پلانتینگا مورد انتقاد واقع شده است. وی پنج طریقه را برای اثبات وجود خدا پیشنهاد کرد. برخلاف برهان وجودی که تأکید آن بر تصور خداست و با پیشرفت برهان نتایج ضمنی آن روشن می‌گردد، براهین آکویناس با توصیف برخی خصوصیات عالم پیرامون ما آغاز می‌گردد و استدلال می‌کند جهان با این ویژگی‌های خاص نمی‌تواند وجود داشته باشد مگر اینکه حقیقت غایی نیز وجود داشته باشد که او را خدا می‌نامیم. طریقه‌ی اول از موضوع حرکت به محرک اول راه می‌برد، طریقه‌ی دوم از معلول به علت، طریقه‌ی سوم از ممکن یا محتمل الوجود بودن و موجودات به وجود واجب، طریقه‌ی چهارم از سلسله‌ی مراتب ارزش‌ها به ارزش مطلق، و طریقه‌ی پنجم از شواهد و قراین هدفمند بودن طبیعت به مدبر الهی.[۱]

لئو. جی. الدرز در کتاب *الهیات فلسفی توماس آکویناس* درباره‌ی اعتقاد آکویناس در باب اثبات وجود خدا می‌گوید:

> آکویناس خود بر این عقیده بود که اثبات وجود خدا، در فلسفه، اهمیت فوق العاده‌ای دارد و بدون آن، هرگونه بحث فلسفی راجع به وجود مآلاً فاقد پایه و اساس خواهد بود، چون فلسفه، پژوهش درباره‌ی واقعیت است و از امور منطقی ذهن انسان نیست.[۲]

پنج طریقه‌ی توماس، آکنده از مشکلاتی است که غالباً ناشی از اتکای آنها به طبیعیات و مابعدالطبیعه‌ی ارسطویی است. این مشاهده که بعضی اشیاء یا موجودات متغیرند، فقط در صورتی مقبول است که بر وفق نگرش و اصطلاحات ارسطویی فهمیده شود، و وقتی که بر وفق آن اصطلاحات فهمیده شود، فحواهای مابعدالطبیعی بسیاری به چیزی که یک مشاهده‌ی متعارف انگاشته می‌شود، تعلق می‌گیرد و بقیه برهان صرف دفع آن فحواها می‌شود. و اگر بر وفق آن اصطلاحات فهمیده نشود، این برهان راه به جایی نمی‌برد و توفیق نمی‌یابد.[۳] پلانتینگا در مورد وضعیت کنونی الهیات طبیعی می‌نویسد:

> اخیراً - شاید از زمان کانت - سنت الهیات طبیعی، دیگر آن صلابتی را که روزگاری از آن

---

۱. جان هیک، **فلسفه‌ی دین**، ترجمه‌ی بهرام راد، انتشارات بین المللی الهدی، ص ۵۴.

۲. لئوجی. الدز، ***الهیات فلسفی توماس آکویناس***، ترجمه‌ی شهاب الدین عباسی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ص ۱۹۷.

۳. **دین پژوهی**، ویراسته‌ی میرچاالیاده، ترجمه‌ی بهاءالدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۲۳۸.

برخوردار بود، ندارد، با این وصف، الهیات طبیعی همچنان مدافعان ماهری هم در درون و هم در بیرون فلسفه‌ی رسماً کاتولیک دارد. اما بسیاری از مسیحیان چندان هم تحت تأثیر قرار نگرفته‌اند. به طور خاص، متکلمان اصلاح گرا یا کالوینی عمدتاً در مورد این امر مهم، نظر مساعدی نداشته‌اند. برخی از متفکران اصلاح گرا - مانند بی. بی. وارفیلد - براهین خداباوری را تأیید می‌کنند. ولی غالباً دافعه‌ی نگرش متفکران اصلاح گرا از تأیید سست تا بی‌تفاوتی، سوء ظن، خصومت، تهمت‌های صریح و کفرگویی کشیده شده است. این موضع در ابتدا حیرت‌انگیز است. ظاهراً این موضع اندکی مانند نگرش برخی مسیحیان نسبت به تصدیق باور درمانی است. انجام این امر امکان ندارد، اما حتی اگر امکان داشته باشد، نباید آن را انجام داد.[۱]

در نظام فکری آکویناس، عقل از جایگاه مهمی برخوردار است و پیشاهنگ و راه گشای ایمان است. عقل می‌تواند به برخی از حقایق الهیات، از جمله وجود پی ببرد.[۲] وی معتقد بود که الهیات طبیعی یک علم است. و علم در نزد آکویناس به معنای مشایی آن است؛ یعنی علمی که موضوعش کلی است و نه علم تجربی که با جزئیات در ارتباط است. به آکویناس اشکال می‌شد که تفاوت‌های عمده‌ای میان ایمان و عقل یا الهیات و علم وجود دارد؛ چرا که منشاء علم از خارج و به واسطه‌ی تجربه‌ی حسی است، در حالی که ایمان نوعی الهام و لطف خداوند به انسان است. علم از اصول بدیهی سرچشمه می‌گیرد در حالی که الهیات از مبانی و اصولی نشأت می‌گیرد که بدیهی نیستند، دلیلش هم این است که همگی آنها را قبول نکرده‌اند. موضوع علم کلی است، در حالی که تجلیات و اعمال خداوند که در کتاب مقدس نقل شده، جزئی است. اصولاً الهیات یا کلام با موضوعات جزئی مانند اعمال ابراهیم، اسحاق یا یعقوب سروکار دارد. اما از دیدگاه آکویناس می‌توان این تفاوت‌ها را از میان برداشت. به نظر او بین اصول بدیهی عقل، مانند اصل عدم وجود تناقض، و اصول ایمان تشابه وجود دارد و اصول ایمانی مبادی نخست علم الهیات را تشکیل می‌دهد. اصولاً ایمان یک نوع معرفت است که با اتحاد و پیوستن به مؤمن شکل می‌گیرد. اشراقِ ایمان نیز معادل و همانند ادراک اصول علم است. هر دو اعمالی هستند که از نفس در دو طرح و چارچوب مختلف سر می‌زنند.

---

۱. الوین پلانتینگا، ***عقل و ایمان***، ترجمه‌ی بهناز صفری، انتشارات اشراق، ص ۱۵۱-۱۵۲.
۲. ر. ک: ایان باربور، ***علم و دین***، ترجمه‌ی بهاءالدین خرمشاهی، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۲۳.

اگر افعال و اعمال جزئی در کتاب مقدس مشاهده می‌شوند، به این معنا نیست که الهیات به طور اصولی به آنها می‌پردازد، بلکه این افعال و اعمال مثال‌هایی هستند که ما باید آنها را سرمشق زندگی خود قرار دهیم و حجیت این مردان خدا را که وحی خدا را به ما رسانده‌اند نشان می‌دهد.[1]

الهیات طبیعی بعد از افول و فترتی نسبتاً طولانی، که شاید رشد فزاینده‌ی علم یکی از علل عمده‌ی آن باشد، در قرن حاضر، تا حدی احیاء شده و طرفدارانی پیدا کرده است. ویلیام لین کریگ تقریری جدید از برهان جهان شناختی ارائه داد که در آن از پیش فرض‌های جدیدی از علم کیهان‌شناسی استفاده شده است. او در این باره مقاله‌ی «برهان جهان شناختی کلامی» را به رشته‌ی تحریر درآورد. وی همچنین تأکید داشت که جهان آغازی دارد، پس باید علتی داشته باشد. این بیان شباهتی با برهان حدوث متکلمان مسلمان دارد. سوئین برن از «برهان اتقان صنع» دفاعی غایت گرایانه کرد و در مقاله‌ی خود به ایرادهای هیوم نسبت بر برهان اتقان صنع یا برهان نظم پاسخ داد. دیگر از احیاگران الهیات طبیعی، دالاس ویلارد است؛ وی با ترکیب ملاحظات جهان شناختی و غایت شناختی، برهانی سه مرحله‌ای برای اثبات خدا فراهم آورد.[2]

توجه به این نکته‌ی مهم معرفت شناسانه لازم است که بسیاری از برهان‌هایی که پیروان الهیات طبیعی در گذشته و حال اضافه کرده‌اند، مبتنی بر نظریه‌ای معرفت شناختی است که از آن به «مبناگرایی» (Foundationalism) تعبیر می‌شود.

مبناگرایی

می‌دانیم که معرفت آن‌گاه حاصل می‌آید که تصدیقات ما علاوه بر «صادق» و «مطابق با واقع» بودن موجه نیز باشند. در اینجا به این نکته می‌رسیم که «توجیه» همیشه به نحو مستقیم و بلاواسطه نیست، بلکه گاهی غیرمستقیم و با واسطه است. از این رو، معرفت شناسان «توجیه» را به دو نوع، تقسیم کرده‌اند:

۱) توجیه بلاواسطه (Immediate Justification) ؛

---

۱. ر.ک: محمد ایلخانی، **دین و فلسفه در غرب مسیحی**، هفت آسمان، ش ۱۵ ، ص ۱۳۰ .

۲. محمد تقی فعالی، **معرفت‌شناسی دینی**، انجمن معارف، ص ۳۰ .

۲) توجیه مع الواسطه (Mediate Justification).

سپس این بحث مطرح می‌شود که اگر سیر توجیهات مع الواسطه در جایی متوقف نشود، کار به تسلسل معرفتی (Epistemic Regress) خواهد کشید. پس باید در جایی متوقف شد، و بدین ترتیب با «تصدیقات مبنا» مواجه می‌شویم. مبناگرایان بر آنند که ما تصدیقاتی داریم که مبانی معرفت‌اند، یعنی معارف دیگر توسط آنها توجیه می‌شوند، حال آنکه خود این پایه‌ها براساس معارف دیگری موجه نمی‌گردند. بدین ترتیب، معارف فرعی دارای توجیه مع‌الواسطه‌اند، ولی «مبانی معرفت» واجد توجیه مستقیم و بلاواسطه می‌باشند.[۱]

مبناگرایی نظریه‌ای در باب توجیه معرفت است که در مقابل نظریه‌ی انسجام گرایی (Coherentism) در باب توجیه معرفتی قرار دارد (البته تئوری انسجام معنای دیگری نیز دارد که در باب چیستی صدق مطرح می‌شود تا ماهیت آن را مشخص کند). نظریه‌ی مبناگرایی، قدیمی‌ترین رأی در مورد نظریات توجیه می‌باشد و سابقه‌ی آن به افلاطون، ارسطو و آکویناس می‌رسد. از این رو، به لحاظ تاریخی نسبت به دیدگاه رقیب از سابقه‌ی بیشتری برخوردار است. علاوه بر اینکه هیچ قولی مانند آن طرفدار نداشته است و به گفته‌ی دنسی:

> موثرترین و با نفوذترین آراء در باب توجیه، نظریه‌ی مبناگروی است... اصولاً بحث از توجیه باور با این رأی شروع می‌شود و تصویر دیگر آراء برحسب قرب و بعدشان با مبناگروی تنظیم می‌گردد.[۲]

تصویری که آلستون از مبناگرایی ارائه می‌دهد چنین است:

> مبناگرایی غالباً در قالب این آموزه بیان می‌شود که ساختار معرفت دارای پایه‌هایی است که بقیه‌ی پیکره را نگهداری می‌کنند، اما خود پایه‌ها بر هیچ تکیه‌گاهی نیاز ندارند.

نظریه‌ی مبناگرایی در بیان ساختار مجموعه‌ی باورهای موجه، بر دو ادعای اساسی تأکید می‌کند:

ادعای نخست) در مجموعه‌ی باورهای آدمی، برحسب چگونگی توجیه، دو نوع باور یافت

---

۱. عباس عارفی، معرفت و گونه‌های توجیه، ذهن، ش ۹، ص ۱۰.

2. Dancy, An Introduction to Contemporary Epistemology, P. 53.

نقل از محمد تقی فعالی، ***درآمدی بر معرفت‌شناسی دینی و معاصر***، انجمن معارف، ص ۲۱۰.

می‌شود:

۱) باورهای پایه (Basic belief) : این باورها زیربنای (Foundation) مجموعه‌ی باورها را بنیان می‌نهند.

۲) باورهای غیرپایه (Nonbasic belief) : این باورها روبنای (Super structure) مجموعه‌ی باورها را تشکیل می‌دهند.

ادعای دوم) هر باور متعلق به گروه باورهای غیرپایه (روبناها) توجیه خود را در نهایت از یک یا چند باور پایه (زیربناها) به دست می‌آورد.[1]

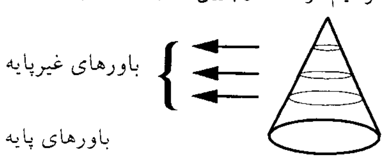
در مقابل، انسجام‌گرایی (نظریه‌ی هماهنگی) چنین ساختاری را برای معرفت نمی‌پذیرد و باورها را به دو دسته ذاتاً موجه و پایه، و باورهای غیرپایه و ذاتاً غیرموجه بخش نمی‌کند، و برخی از باورها را برخوردار از امتیاز معرفتی و تافته‌ای جدابافته نمی‌داند. توجیه از دیدگاه نظریه‌ی هماهنگی، تابع ذات و درونمایه پاره‌ای از باورها و روابط استنتاجی میان این باورهای ذاتاً موجه و باورهای غیرپایه نیست، بلکه تابعی است از روابط دو سویه میان باورها یا تابع وابستگی آنها به دستگاه هماهنگی از باورهاست.[2]

نظریه‌های انسجام‌گرا همه‌ی باورها را به واسطه‌ی انسجام شان با باورهای دیگر موجه می‌دانند.[3]

آنچه که در این تقابل، مورد بحث و بررسی ماست دیدگاه مبناگرایی است، که غالب فیلسوفان قرینه‌گرا به آن معتقد هستند. البته انتقاد قرینه‌گرایان را می‌توان براساس نظریه‌ی انسجام‌گرایی هم طرح کرد، ولی چون به لحاظ تاریخی زمینه‌ی پیدایش این انتقاد در تئوری

---

۱. منصور شمس، ***آشنایی با معرفت‌شناسی***، انجمن معارف، ص ۱۴۴ .
براساس نظر مبناگرایان، می‌توان معرفت را به شکل هرمی ترسیم کرد که در پایین آن باورهای پایه و در رأس آن باورهای غیرپایه قرار دارند:



۲. جان بندر، ***وضعیت کنونی نظریه‌ی هماهنگی***، ترجمه‌ی مرتضی فتحی زاده، ذهن، ش ۹ ، ص ۱۵۸ .
براساس نظر انسجام‌گرایان، ساختار معرفت را همچون الوارهای به هم بافته می‌دانند که هر یک از آنها متقابلاً یکدیگر را حمایت می‌کنند، یا ساختار معرفت را چونان جدولی می‌پندارند که باورهای مندرج در آن از جوانب مختلف یکدیگر را تقویت می‌کنند.

۳. ای. ش. گریلینگ و دیگران، **معرفت‌شناسی**، ترجمه‌ی امیر مازیار، موسسه نشر جهاد، ص ۳۱ .

مبناگرایی است، معرفت شناسان اصلاحی اندیش هم به بیان آن براساس مبناگرایی می‌پردازند.[1]

مبناگرایی کلاسیک

مبناگرایی، تقریرهای مختلفی دارد، که در میان آنها مبناگرایی کلاسیک یا سنتی «دیدگاهی بسیار رایج یا به عبارتی تنها دیدگاه موجود درباره‌ی ایمان، معرفت، اعتقاد موجه، عقلانیت و مفاهیمی از این دست»[2] است که از روزگار افلاطون و ارسطو و هم مشربانشان مقبولیت وسیعی داشته و کماکان، به صورت دیدگاه غالب، باقی مانده است.

به اعتقاد ولترستورف (از معرفت شناسان اصلاحی اندیش)، مبناگرایی کلاسیک، به همراه نقطه نظرات دیگری که گونه‌های ساختاری آن می‌باشند، چه بسا در قالب نظریه‌ای مشتمل بر سه بخش متفاوت صورت بندی شود (کما اینکه شده است). این دیدگاه را می‌توان به عنوان «نظریه‌ی عقلانیت» (Theory of rationlity) ، «نظریه‌ی معرفت» (Theory of knowledge) و «نظریه‌ی علم معتبر» (Theory of authentic science) تنسیق نمود. (معرفت علمی/Scientia)

وی پس از این توضیح مقدماتی، مبناگرایی کلاسیک را به عنوان نظریه‌ی عقلانیت تبیین می‌نماید، یعنی به عنوان نظریه‌ای راجع به آنچه که پذیرش و اعتقاد به آن برای شخص معقول است.[3] مدعای مشترک مبناگرایان کلاسیک این است که باوری پایه است که یا بدیهی عقلی (اولی) (Self evident) یا بدیهی حسی (Evident to senses) و یا خطاناپذیر (Incorrigible) باشد و کلیه‌ی قضایای دیگر در صورتی موجه و معقول‌اند که از اینها استنتاج شده باشند.

معیاری که مبناگرایان کلاسیک برای واقعاً پایه بودن ارائه کرده‌اند مورد قبول معرفت شناسان اصلاحی اندیش قرار نگرفته است. لازم به ذکر است که مبناگرایی کلاسیک در

---

۱. *الوین پلانتینگا و معرفت‌شناسی اصلاح شده*، ص ۳۲.

۲. آلوین پلانتینگا، «آیا اعتقاد به خدا، واقعاً پایه است؟» **کلام فلسفی** (مجموعه‌ی مقالات)، آلوین پلانتینگا، جان هیک و...، ترجمه‌ی ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، موسسه‌ی فرهنگی صراط، ص ۵۰.

۳. نیکولاس ولترستورف، «مقدمه‌ی نیکولاس ولترستورف»، الوین پلانتینگا، ***عقل و ایمان***، ترجمه‌ی بهناز صفری، انتشارات اشراق، ص ۱۳.

اصطلاح پلانتینگا ترکیبی است از مبناگرایی مدرن و مبناگرایی باستان و قرون وسطی. در مبناگرایی باستان و قرون وسطی تنها دو دسته از باورها را باورهای واقعاً پایه قلمداد می‌کردند. پلانتینگا برای بیان این دو دسته از باورها به آرای توماس آکویناس توجه ویژه‌ای می‌کند. به نظر آکویناس، یک قضیه اگر به صورت بدیهی اولی یا بدیهی حسی باشد می‌توان آن را به عنوان قضیه‌ای پایه پذیرفت. اما به گفته‌ی پلانتینگا، مبناگرایان مدرن به جای قضایای بدیهی حسی، قضایای خطاناپذیر را مطرح کرده‌اند. از این رو وی قضایای پایه را نزد مبناگرایان کلاسیک شامل سه دسته‌ی «بدیهی اولی»، «بدیهی حسی» و «خطاناپذیر» می‌داند.

مبناگرایی
- قدیم (باستان و قرون وسطی)
  - بدیهی حسی
  - بدیهی عقلی (اولی)
- جدید
  - بدیهی عقلی (اولی)
  - خطاناپذیر

| مبناگرایی‌کلاسیک (قدیم‌وجدید)

[دیدگاه پلانتینگا]

ولترستورف در مقدمه‌ی خود، تبیینی از «مبناگرایی کلاسیک» ارائه می‌دهد که اندکی متفاوت است. این تفاوت، با توجه به مقصود ولترستورف، تفاوت محسوب نمی‌شود، آنچه وی آن را «مبناگرایی کلاسیک» می‌نامد، پلانتینگا «مبناگرایی مدرن» می‌نامد.

مبناگرایی کلاسیک |
- بدیهی
- خطاناپذیر [دیدگاه ولترستورف]

الف) بدیهی اولی (عقلی): ویژگی برجسته‌ی قضیه‌ی بدیهی اولی این است که با فهم یا درک آن می‌توان صدق آن را به راحتی یافت؛ مانند حقایق ساده‌ی علم ریاضی، نظیر «۳=۲+۱»، حقایق ساده‌ی منطقی، نظیر «هیچ انسانی هم مجرد و هم متأهل نیست»، حقایقی که از تعمیم حقایق ساده‌ی منطقی به دست می‌آید، نظیر «به ازای هر قضیه‌ی P ، عطف P به نقیض P خطاست».

فهم یک قضیه‌ی بدیهی اولی برای دریافتن صدق آن کفایت می‌کند. البته این مفهوم نسبت به افراد فرق می‌کند؛ ممکن است قضیه‌ای برای کسی بدیهی اولی باشد ولی برای

دیگران نباشد. حقایق ساده‌ی علم حساب تقریباً برای همه‌ی افراد بدیهی اولی است. اما قضیه‌ی ۳۵=۱۸+۱۷ ممکن است فقط برای برخی بدیهی اولی باشد. اما «صادق یافتن قضایا» یعنی چه؟ کسانی این مسأله را به بصیرت (Vision) انسان مربوط می‌دانند. پلانتینگا جنبه‌ی مهم بصیرت و به عبارت دیگر دو مؤلفه‌ی متناظر در ایده‌ی بداهت را این گونه بیان می‌کند:

۱) مولفه‌ی معرفت شناختی،

۲) مؤلفه‌ی پدیدار شناختی.

مؤلفه‌ی معرفتی: قضیه‌ی P فقط در صورتی برای شخص S بدیهی است که S دارای معرفت بی‌واسطه نسبت به P باشد؛ یعنی به P علم داشته باشد و این علم به P بر مبنای معرفت به سایر قضایا نباشد.

مؤلفه‌ی پدیدار شناختی: یک قضیه‌ی بدیهی به گونه‌ای است که «وقتی شما آن را در ذهن حاضر می‌کنید یا مد نظر قرار می‌دهید، نوعی درخشش و وضوح دارد»؛ یعنی همان که دکارت آن را «وضوح و تمایز» (Clarity and distinctness) و لاک آن را «درخشش آشکار» (Evident luster) نامید.[۱]

ب) بدیهی حسی: به گفته‌ی پلانتینگا اگر به مورد قبل بسنده می‌شد، چنان که گویا ارسطو چنین کرده است، آنگاه معرفت محدود به اموری می‌شد که ضرورتاً صادق هستند. زیرا احتمالاً شرط لازم بدیهی اولی بودن یک قضیه این است که ضرورتاً صادق باشد، و لذا هر قضیه‌ی دیگری نیز که از طریق شکل‌های بدیهی استدلال، از این قضایا نتیجه شوند خودشان نیز ضرورتاً صادق‌اند. این در حالی است که به نظر آکویناس، ما به برخی قضایا نیز که ضرورت منطقی ندارند معرفت علمی داریم. چنان که در علوم طبیعی - که موضوع آنها اشیائی مادی متغیر است - برخی حقایقی که متعلق معرفت ما قرار می‌گیرند، قضایای ممکنه‌ی خاص هستند. در واقع به نظر آکویناس، قضایایی که ما آنها را صادق می‌یابیم بر دو نوعند: قضایای بدیهی اولی که متعلق درک (Intellectus) و فهم (Understanding)

---

۱. آلوین پلانتینگا، «ایمان و عقلانیت»، ***عقل و ایمان***، ص ۱۳۷.
آلوین پلانتینگا، «آیا اعتقاد به خدا معقول است»، ص ۳۸.
آنتونی کنی، هنر خردورزی، ترجمه‌ی اعظم پویا، نقد و نظر، ش ۲۷-۲۸، ص ۱۴۷.

ما قرار می‌گیرند و صدق آنها را، به گونه‌ای که در قضیه‌ی ۳=۱+۲ مشاهده می‌کنیم، می‌یابیم؛ و قضایای بدیهی حسی که صدق آنها را از طریق دیدن، شنیدن، چشیدن و لمس کردن تشخیص می‌دهیم. مثلاً این قضیه که «این دیوار زرد است»، بداهت حسی دارد. بنابراین پلانتینگا مراد آکویناس را از قضایای بدیهی حسی همان قضایای مربوط به ادراک حسی (Perceptual) می‌داند؛ یعنی قضایایی که صدق و کذبشان را با کاربرد یکی از حواس تشخیص می‌دهیم. پس قضایایی مانند «درختی در مقابل من وجود دارد»، از نظر آکویناس، بدیهی حسی هستند.

ج) قضایای خطاناپذیر: مبناگرایان دیگر تأکید کرده‌اند که قضایای واقعاً پایه باید به یک معنای مهم قطعی (Certain) باشند. در مورد دکارت می‌توان گفت که او دو قضیه‌ی پیشین را به عنوان واقعاً پایه نمی‌پذیرد، بلکه ادعاهای محتاطانه‌تری وجود دارند که ظاهراً ایمن از خطا هستند، نظیر این قضیه که «به نظرم می‌رسد که درختی را می‌بینیم.» پلانتینگا این گونه قضایا را که بسیار ایمن از خطا هستند، خطاناپذیر می‌خواند، و نظر دکارت را درباره‌ی قضایای واقعاً پایه این گونه بیان می‌کند: یک قضیه برای S واقعاً پایه است تنها اگر برای S یا بدیهی اولی باشد و یا خطاناپذیر.

تعریف پلانتینگا از قضیه‌ی خطاناپذیر به این صورت است: P برای S خطاناپذیر است اگر و تنها اگر

(الف) ممکن نباشد که S ، P را باور کند و P خطا باشد.

(ب) ممکن نیست که S ، P را باور کند و P صادق باشد.

اگر به بند (الف) اکتفا می‌شد، آنگاه حقایق ضروری هم وارد این مفهوم می‌شدند، اما با اضافه نمودن بند (ب) اینها از تعریف خارج می‌شوند؛ زیرا این امکان وجود دارد که کسی به نقیض یک حقیقت ضروری باور بیاورد. خلاصه آنکه، به نظر پلانتینگا، مبناگرایان باستان و قرون وسطی متمایل به این عقیده بوده‌اند که یک قضیه برای شخص واقعاً پایه است تنها اگر بدیهی اولی یا بدیهی حسی باشد، اما مبناگرایان جدید - دکارت، لاک، لایب نیتز، و... - متمایل به این عقیده بوده‌اند که یک قضیه برای S واقعاً پایه است تنها اگر بدیهی اولی و یا خطاناپذیر برای S باشد. مبناگرایی کلاسیک، از دیدگاه پلانتینگا، شامل هر دو می‌شود.

اما قضایای غیرپایه در چه صورت موجه‌اند؛ قضایای غیرپایه باید نوعی رابطه با قضایای

واقعاً پایه داشته باشند. به گفته‌ی پلانتینگا مبناگرایان کلاسیک در تبیین این نوع رابطه اختلاف داشته‌اند. برخی گفته‌اند قضایای غیرپایه حتماً باید از قضایای واقعاً پایه استنتاج شده باشند. برخی دیگر معتدل‌تر بوده‌اند و گفته‌اند همین که قضایای غیرپایه، با توجه به قضایای واقعاً پایه، محتمل به نظر برسند کافی است. پلانتینگا، با توجه به این دیدگاه معتدل‌تر، معیار توجیه را از دیدگاه مبناگرایان کلاسیک این گونه بیان می‌کند:

یک باور برای شخص قابل پذیرش است اگر (و تنها اگر) این باور یا واقعاً پایه (یعنی بدیهی اولی، خطاناپذیر، یا بدیهی حسی برای آن شخص) باشد، و یا باور به آن بر پایه‌ی قضایایی باشد که آن قضایا خودشان قابل پذیرش باشند و این باور را به صورت قیاسی، استقرایی و یا نظریه‌ای (Abductively) حمایت کنند.[1]

قرینه گرایی

در فلسفه‌ی دین، معنای قرینه گرایی عبارت است: پذیرش اعتقادات دینی تنها در صورتی معقول است که «حاصل جمع قرائن» مؤید آن اعتقادات باشد. (منظور از «قرائن»، سایر گزاره‌هایی است که فرد به آنها علم دارد یا به نحو موجهی آنها را صادق می‌داند). قرینه گرایان معمولاً این نکته را نیز خاطر نشان می‌کنند که درجه‌ی اعتقاد فرد باید متناسب با قوتِ قرائنِ مؤید باشد تا حقِ عقلانیت ادا شود.»[2]

از دیدگاه متفکران وابسته به معرفت‌شناسی اصلاح شده، مبناگرایان کلاسیک در برخورد با باورهای دینی به قرینه گرایی (evidentialism) رو آورده‌اند. به این معنا که با به کارگیری معیار خود، باور دینی را در زمره‌ی باورهای مبتنی قرار داده‌اند، و لذا معتقد شده‌اند که

---

1. Plantinga, Warranted Christian Belief, PP.

نقل از: محمد علی مبینی، نقد و بررسی دیدگاه آلوین پلانتینگا درباره‌ی اعتبار باورهای دینی (پایان نامه کارشناسی ارشد)، موسسه امام خمینی (ره)، ص ۱۸ .

در مورد ویژگی خطانذپذیری مبناگرایی به فصل سوم کتاب زیر مراجعه کنید:

Keith Lehrer, Theory of Knowledg, Routhedge, London, 1990.

این کتاب توسط آقای علی رضا قائمی نیا ترجمه شده و به زودی چاپ می‌شود.

بخشی از این کتاب در منبع ذیل آمده است:

کیث لور، نظریه‌ی شالوده: مبناگرایی خطاناپذیر، ترجمه‌ی علی رضا قائمی نیا، ذهن، ش ۸، ص ۱۴۳-۱۸۰ .

۲. ویلیام هاسکر، قرینه گرایی (فرهنگ فلسفی)، ترجمه‌ی ابراهیم سلطانی، راه نو، ش ۷، ص ۱۷ .

باور دینی در صورتی موجه است که قرائنی به نفع آن وجود داشته باشد. به نظر آنها باور دینی شرایط واقعاً پایه بودن را ندارد. از این رو باید قضایای دیگری -که خودشان واقعاً پایه هستند و یا به نحو صحیحی از قضایای واقعاً پایه اخذ شده‌اند - این باور را حمایت کنند.

ولترستورف، «چالش قرینه گرایانه به باور دینی» را چنین تقریر می‌کند:

اولاً مصرانه ادعا شده که برای یک شخص، پذیرش مسیحیت و یا هر شکل دیگری از خداباوری خطاست، مگر این که پذیرش آن برای او عقلانی باشد.

ثانیاً این چالش بر این مسأله تأکید دارد که پذیرش خداباوری برای یک انسان عقلانی نیست، مگر آنکه او عقاید دینی خود را بر پایه‌ی دیگرش بپذیرد؛ اعتقاداتی که قرائن کافی برای تأیید آن باورها فراهم می‌کنند. هیچ دینی پذیرفتنی نیست مگر آنکه معقول باشد. و هیچ دینی معقول نیست مگر این که مقرون و مؤید به قرینه باشد. این همان چالش قرینه گرایانه است.»[1]

به طور خلاصه قرینه گرایان معتقدند که هیچ دینی مقبول نیست مگر آنکه معقول باشد و معقول نیست مگر آنکه توسط قرائن غیردینی تأیید شود.

پیشینه‌ی قرینه‌گرایی

قرینه گرایی و همچنین مبناگرایی کلاسیک (در مورد باور دینی) به «رنه دکارت» و «جان لاک» بازمی‌گردد. دکارت و لاک هر دو در زمانی می‌زیستند که جامعه دچار تحولات و دگرگونی‌های جدید و شدیدی بود و از نهضت فراگیر اصلاحات دینی، صد سال گذشته بود. دکارت و لاک زمانی سرگرم نگارش آثار فلسفی بودند که اختلاف دینی شدیدی در اروپا پدید آمده بود. از سویی میان کاتولیک‌ها و پروتستان‌ها اختلاف بود و از سوی دیگر، خود پروتستان‌ها نیز با هم اختلافاتی داشتند.

دکارت و لاک که مشاهده می‌کردند دین و باورهای دینی زیرسؤال رفته است، می‌خواستند به این پرسش پاسخ گویند که ما به چه چیزی می‌توانیم باور داشته باشیم؟ پرسش پیش روی دکارت و لاک این بود که به چه چیزی می‌توان باور داشت؟ چگونه می‌توان به درستی باورها پی برد؟ چگونه و با چه روشی می‌توان به باورهای درست دست یافت؟

۱. آلوین پلانتینگا، ***عقل و ایمان***، «مقدمه‌ی نیکولاس ولترستورف»، انتشارات اشراق، ص ۲۱-۲۲.

پاسخ دکارت و لاک، (همان طور که قبلاً هم دیدیم) به مبناگرایی کلاسیک معروف است که براساس آن، باوری پذیرفتنی و اعتمادپذیر است که مبتنی بر موجه سازی (Justification) است؛ مفهوم موجه سازی مبتنی بر مفهوم وظیفه و تکلیف است. اگر شما در چارچوبی که معرفت‌شناسی به شما تکلیف می‌کند، وظیفه‌ی خویش را درست انجام دهید، وظیفه‌ی موجه سازی را انجام داده‌اید. مفهومی که دکارت و لاک از Justification در نظر دارند، برگرفته از مبانی دینی آنهاست؛ در مسیحیت می‌گویند که انسان در محضر حق موجه است. پرسشی که دکارت و لاک مطرح کردند این بود که کدام باورها موجه هستند و شایستگی پذیرش دارند؟[1]

نقد مبناگرایی کلاسیک از دیدگاه پلانتینگا

از سویی دیگر آلوین پلانتینگا با تأثر از سنت مسیحیت، اصلاح دینی، مبناگرایی سنتی، قرینه گرایی و الهیات طبیعی را مورد انتقاد قرار داده است. پلانتینگا معتقد است که دیدگاه مبناگرایانی نظیر دکارت و لاک این بود که ما در اعتقاد ورزیدن نیز همانند عمل کردن، تکلیف و وظیفه داریم. به عبارت دیگر روش‌های صحیح و غلطِ اعتقاد ورزیدن وجود دارند و ما اخلاقاً موظفیم که درست اعتقاد بورزیم، و درست اعتقاد ورزیدن به این است که مطمئن شویم قضیه‌ای غیریقینی را به نحو پایه نپذیرفته‌ایم و نیز همواره قضایای غیریقینی را بر پایه‌ی یقینیات - قرائن یقینی - بپذیریم. لذا بنا به نظر لاک و دکارت چنانچه قضیه‌ای غیرپایه را به نحو پایه بپذیریم، برخلاف وظایف معرفتی مان عمل کرده‌ایم مرتکب گناه معرفتی شده‌ایم.

پلانتینگا، در مقابل این نظر، بر آن است که این وظیفه و تکلیف اخلاقی وجود ندارد. درست است که هر انسانی موظف به درست اعتقاد ورزیدن است، ولی ما مکلف نیستیم که تنها دو نوع از قضایا را به نحو پایه بپذیریم. به نظر وی واقع آن گونه که مبناگرایی سنتی می‌گوید نیست. وی سپس به ارائه نمونه‌هایی می‌پردازد که هر انسانی به آنها معتقد است

---

۱. آلوین پلانتینگا، اصلاح معرف‌شناسی کلاسیک، ترجمه‌ی مصطفی شهر آیینی، گزارش گفتگو، ش ۴، ص ۶۵. (با اندکی تصرف).
ر. ک: باورهای پایه و مشکلات آن، (مصاحبه‌ی قبسات با پروفسور آلوین پلانتینگا)، قبسات، ش ۲۶، ص ۱۳۶.

بی‌آنکه برای آنها استدلال و دلیلی داشته باشد و بدون اینکه در اعتقاد ورزیدن به آنها به نحو پایه، خلاف اخلاق عمل کرده باشد. از جمله نمونه‌هایی که وی در اکثر آثارش ذکر می‌کند، قضایای راجع به خاطرات شخصی است. به نظر پلانتینگا این اخلاقی است که شخص معتقد باشد «صبحانه پرتقال خورده است» یا اینکه «جهان خارج وجود دارد» در حالی که اقامه استدلال برای چنین اعتقاداتی اصلاً امکان‌پذیر نیست.[1]

پلانتینگا اگر چه اصل مبناگرایی را می‌پذیرد، ولی به شدت با حصر باورهای پایه در دو یا سه نوع مذکور مخالف است و به تعبیر خود در ویرانی چنین مبناگرایی می‌کوشد و در عوض مبناگرایی اصلاح شده (Foundationalism Reformed) را مطرح می‌کند که باور به خدا را جزء باورهای پایه می‌شمارد و کار انبوه مؤمنانی را که بدون دلیل به خداوند ایمان آورده‌اند موجه و درست می‌داند.

او برای تثبیت دیدگاه خود نخست ادعای انحصار باورهای پایه در دو یا سه نوع مذکور را دارد و سپس نشان می‌دهد که ویژگی‌های باور پایه در باور به وجود خداوند نیز هست. این دو گام به اجمال چنین‌اند؛ در گام اول وی به نشان دادن باورهایی می‌پردازد که همگان آنها را بدون هیچ استدلالی می‌پذیرند، در حالی که نه بدیهی‌اند و نه حسی و نه خطاناپذیر. مثلاً وقتی کسی با تکیه بر حافظه‌ی خود معتقد می‌شود که دیروز در تهران بوده است، چنین باوری بدون هرگونه دلیلی می‌تواند موجه باشد مشروط بر اینکه حافظه فرد قابل اعتماد بوده و کارکرد مناسب خود را داشته باشد. حافظه هم مانند حس، در صورتی که درست کار کند، باورهای مربوطه پایه خواهند بود. مورد دیگری که توجه پلانتینگا را به خود جلب کرده است، باور به وجود اشیاء مادی است. وی معتقد است که اصولاً هیچ دلیل قابل قبولی در تاریخ فلسفه برای وجود اشیاء مادی ارائه نشده است ولی این باور چون پایه است، موجه است. پلانتینگا علاوه بر نشان دادن موارد نقضِ ادعای انحصار باورهای پایه در دو یا سه نوع، با استدلال جالبی آن را رد می‌کند. به نظر وی این ادعا که باورهای پایه فقط دو نوع بدیهی و حسی یا خطاناپذیرند، خودباوری است که باید دید پایه است یا غیرپایه؟ روشن است که چنین ادعایی باور پایه نیست؟ زیرا نه بدیهی و نه حسی و نه خطاناپذیر است. پس ناگزیر برای

۱. سید حسین عظیمی دخت شورکی، آلوین پلانتینگا و معرفت‌شناسی اصلاح شده، حوزه و دانشگاه، ش ۲۴-۲۵، ص ۴۱-۴۲.

توجیه آن محتاج دلیل هستیم. اما طرفداران مبناگرایی کلاسیک و مدرن هیچ دلیلی بر ادعای خود نمی‌آورند و از این روی نمی‌توان آن را پذیرفت.[۱]

پس از ویران ساختن قضیه‌ی معیار و به تبع انتقاد قرینه گرا به باور دینی نوبت به ارائه‌ی دیدگاه ایجابی و اثباتی معرفت‌شناسی اصلاح شده در خصوص مسأله‌ی توجیه یا معقولیت باور دینی می‌رسد.

تذکر دو نکته ضروری است: اول اینکه انکار قضیه‌ی معیار از موضع انسجام‌گروی نیست؛ زیرا پلانتینگا و اصولاً معرفت‌شناسی اصلاح شده جزء مبناگرایانند و فقط در مسأله‌ی معیارهای واقعاً پایه (قضیه‌ی معیار) با مبناگرایان دیگر اختلاف دارند، زیرا باور به وجود خداوند را هم واقعاً پایه می‌دانند. بدین ترتیب، می‌توان آنها را مبناگرای اصلاح شده نامید.

دوم اینکه پلانتینگا هیچ قضیه‌ی معیار جایگزینی برای آنچه رد می‌کند، ندارد. وی معتقد است نمی‌توان بدون استقرا موارد باورهای واقعاً پایه در ساختارهای معرفتی آدمیان، قضیه‌ی معیار شخصی را برای تعیین باورهای واقعاً پایه معرفی کرد. ما در مسأله‌ی معرفت و توجیه تابع روش معرفتی مردم هستیم و نمی‌توانیم بدون نظر به آن به صورت پیشین مسأله را روشن کنیم. معنای استقرایی بودن راه شناخت باورهای واقعاً پایه این است که همواره امکان‌های جدیدی فراروی ما باز است و قضیه‌ی معیار قطعی و مشخصی، که بدون توجه به باورهای مردم مورد قبول باشد، نداریم.[۲] پلانتینگا معتقد است که شرایط ناشناخته شده‌ی زیادی هست که در آن شرایط، باور به خدا، باوری واقعاً پایه است، اما نباید چنین تصور شود که او هر باوری را، در هر شرایطی، واقعاً پایه می‌شمارد و نباید او را به پذیرش عدم عقلانیت متهم نمود. پلانتینگا این مسأله را با موضوع رد معیار معناداری پوزیتیویست‌ها مقایسه می‌کند و می‌گوید پوزیتیویسست‌ها با اطمینان، معیار تحقیق پذیری خود را به دست گرفتند و بسیاری از گزاره‌هایی را که آشکارا معنادار هستند، بی‌معنا اعلام کردند. حال فرض کنید تنسیقی از این معیار را نپذیرد، آیا آن به این معناست که او ملتزم به این عقیده است که جمله‌ای بی‌معنا و مهمل، برخلاف ظاهرش، معنای روشنی دارد؟ قطعاً این طور نیست. اما در این صورت این مطلب در مورد معرفت‌شناسی اصلاح گرا صدق می‌کند. این واقعیت را که وی معیار پایه بودن

---

۱. محسن جوادی و... ، ***جستارهایی در کلام جدید***، انتشارات سمت و دانشگاه قم، ص ۱۴۹-۱۵۰.

۲. محسن جوادی، آلوین پلانتینگا و معرفت‌شناسی اصلاح شده، ص ۳۴-۳۵.

واقعی را که مبناگرایی کلاسیک ارائه کرده است، رد می‌کند، بدین معنا نیست که او متلزم است هر اعتقادی را واقعاً پایه بداند.[1]

پلانتینگا معتقد است که اعتقادات پایه‌ای وجود دارند که بر قرائن گزاره‌ای مبتنی نیستند و لذا به توفیق گزاره‌ای نیاز ندارند. در واقع، اگر بتوان این قبیل اعتقادات را «بدون نقض فرایضِ معرفتی یا بدون ابتلای به نوعی نقصان فکری» تصدیق کرد، می‌توان آنها را واقعاً پایه دانست. به نظر پلانتینگا، بسیاری از اعتقادات دینی می‌توانند واقعاً پایه باشند:

> تحت شرایطی که برای بسیاری از مردم قابل تشخیص است، کاملاً معقول، خردمندانه، و به لحاظ عقلی شایسته و قابل قبول است که [به پاره‌ای اعتقادات دینی] باور داشته باشیم، بدون آنکه [آن اعتقادات را] براساس قرائن [گزاره‌ای] پذیرفته باشیم.[2]

طرح پیگیر پلانتینگا برای توجیه عقیده‌ی دینی او را به این اندیشه سوق داده است که عقیده‌ی به خداوند می‌تواند عقیده‌ای حقیقتاً پایه و کاملاً موجه باشد بی‌آنکه به توجیه این عقیده از طریق براهین معمول اثبات وجود خدا، بر مبنای نظم، معجزات و مانند آن نیاز افتد. پلانتینگا استدلال می‌کند که میل اعتقاد ورزیدن به خداوند تابع امیال فطری عقل بشر است:

> وقتی به گل می‌اندیشیم یا به آسمان‌های پرستاره می‌نگاریم یا به ابعاد بیکران عالم فکر می‌کنیم، میل داریم که معتقد باشیم این گل را خدا آفریده است یا این عالم بیکران و پیچیده آفریده خداوند است... ممکن است با قرائت کتاب مقدس، این احساس ژرف در آدمی پدید آید که خدا با او سخن می‌گوید. ممکن است من در صورت ارتکاب عملی شرم آور، نادرست، یا شریرانه، خود را در نظر خداوند مجرم احساس کنم و معتقد گردم که خداوند عملم را تقبیح می‌کند. ممکن است پس از اقرار به گناه و توبه احساس کنم که خدا مرا بخشیده و معتقد گردم که خداوند از جرائم من درگذشته است. ممکن است کسی وقتی در معرض خطری هولناک قرار می‌گیرد، به خدا روی کند و از حضرتش بخواهد که او را از آن خطر مصون دارد و یاری دهد. و البته او در آن هنگام معتقد است که خداوند قادر است سخنش را بشنوند و در صورت صواب دید خود به او کمک کند. زمانی که زندگی شیرین و رضایت بخش است، ممکن است احساس خودجوش سپاس و امتنان در نفس ما ایجاد شود. در این مقام،

---

۱. ر.ک: آلوین پلانتینگا، ***عقل و ایمان***، ص ۱۷۵-۱۷۶.

۲. دیوید بازینجر، «معرفت‌شناسی اصلاح شده و کثرت گرایی دینی»، ترجمه‌ی ابراهیم سلطانی، **در *صراط های مستقیم***، عبدالکریم سروش، موسسه‌ی صراط، ص ۳۱۴.

ممکن است آدمی پروردگار را به خاطر خیرخواهی اش شاکر باشد و ثنا بگوید و البته این عقیده‌ی ملازم با آن را نیز در سر خواهد داشت که در حقیقت باید پروردگار را شاکر بود و ثنا گفت. (پلانتینگا، ۱۹۸۳، ص ۸۰).[۱]

حال به سراغ اعتقاد به خدا می‌رویم. پلانتینگا پیش از پرداختن به این مطلب که آیا اعتقاد به خدا، باوری پایه است، بر تمایز بین اعتقاد یا باور به وجود خداوند - که همان باور به گزاره‌ی «خداوند وجود دارد» است - با اعتقاد به خداوند تأکید می‌ورزد. اعتقاد به اینکه «خداوند وجود دارد» صرفاً تصدیق این گزاره است که آنچه خدا می‌خوانیم، واقعاً هست. به بیان ویلیام جیمز، شیاطین نیز به این گزاره باور دارند. اما اعتقاد به خداوند همان ایمان به اوست که به شکل توکل، تسلیم و... ظاهر می‌شود و شیاطین چنین نمی‌کنند. طبیعی است که سخن ما در اینجا بر سر مطلب نخست است اما پلانتینگا، برای رعایت اختصار، همان عبارت «اعتقاد به خدا» را به جای عبارت «اعتقاد به اینکه خدا وجود دارد» به کار می‌برد.

پلانتینگا در پی اثبات آن است که اعتقاد به خدا، یک باور پایه به معنای اخص است. چکیده‌ی استدلال او به این شرح است: در جامعه‌ی دینداران باورهای نمونه‌ای یافت می‌شود که هر کدام، در شرایط خاص، یک باور پایه به معنای اخص است. برای مثال ممکن است یک فرد متدین در هنگام مطالعه‌ی کتاب مقدس، عمیقاً احساس کند که «خداوند با او سخن می‌گوید» یا، پس از انجام کاری که آن را شرارت‌آمیز می‌داند، معتقد شود که «خداوند از کار او ناخرسند است» و پس از اعتراف به گناه و توبه، اعتقاد می‌یابد که «خداوند گناه او را آمرزیده است». بنابراین، شرایط فراوانی همچون گناه، حق‌شناسی، احساس خطر، مواجهه با برخی پدیده‌های عالم و... وجود دارند که چون محقق شوند، متدینان به گزاره‌هایی از قبیل گزاره‌های ذیل، به صورت پایه و به نحو معقولی، اعتقاد می‌یابند: «خداوند با من سخن می‌گوید»، «خداوند همه‌ی هستی را آفریده است»، «خداوند مرا آفریده است»، «خداوند مورد شکر و سپاس قرار گرفته است».

پلانتینگا اعتراف می‌کند که پدیدارشناسی شرایط یاد شده کاری است بسیار دشوار و نیازمند پژوهشی گسترده. اما آنچه مسلم است، باورهایی از این دست می‌توانند در برخی

---

۱. چارلز تالیافرو، ***فلسفه دین در قرن بیستم***، ترجمه‌ی انشاءا... رحمتی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ص ۴۳۴.

شرایط، باورهای پایه به معنای اخص باشند.[1]

پدیدارشناسی همه‌ی این شرایط و شرایطی از این دست، نیاز به کار فراوان دارد. این بحث، بسیار گسترده و مهم است اما من در این جا فقط می‌توانم به وجود چنین شرایطی اشاره کنم.[2]

می‌بینیم که گزاره‌ی «خدا وجود دارد» در بین گزاره‌های فوق نیست، اما اعتقاد به گزاره‌های مذکور بدون اعتقاد به خدا ممکن نیست، بنابراین، از آن جا که هر یک از گزاره‌های پایه (به معنای خاص) فوق، مستلزم اعتقاد به خداست می‌توان با اندک تسامحی اعتقاد به خدا را نیز یک باور پایه به معنای اخص دانست. البته اگر بخواهیم به دقت بنگریم گزاره‌ی نسبتاً عام «خدا وجود دارد»، گزاره‌ای واقعاً پایه (به معنای اخص) نیست، بلکه گزاره‌های جزیی درباره‌ی صفات و افعال خداوند، گزاره‌هایی واقعاً پایه‌اند. اما این مسأله‌ی مشکلی به همراه ندارد؛ زیرا - آن طور که پلانتینگا نشان می‌دهد - در مورد اموری همچون وجود «اعیان مُدرَک»، «اشخاص دیگر» و «گذشته» نیز وضع از همین قرار است؛ یعنی گزاره‌های خاص و انضمامی واقعاً پایه‌اند نه گزاره‌های عام و انتزاعی. زیرا مثلاً گزاره‌ی «اشخاص دیگر وجود دارند» گزاره‌ای واقعاً پایه نیست، بلکه گزاره‌هایی از قبیل «آن شخص خوشحال است» چنین است. ولی گزاره‌ی دوم به نوعی مستلزم گزاره‌ی اولی است و از این رو می‌توان گزاره‌ی نخست را نیز توسعاً گزاره واقعاً پایه دانست. حاصل آنکه، ما در جامعه متدینان با تعدادی گزاره‌های پایه به معنای اخص مواجهیم که باور به آنها بدون باور به وجود خدا موجه و معقول نیست و از این رو، می‌توانیم باور به وجود خدا را در شمار باورهای پایه به معنای اخص به شمار آوریم.[3]

ارزیابی معرفت‌شناسی دینی پلانتینگا

در سال‌های اخیر، معرفت‌شناسی اصلاح شده، به خصوص دیدگاه پلانتینگا، از سوی متفکران

---

۱. آلوین پلانتینگا، فلسفه‌ی دین: خدا، اختیار و شر، ص ۲۰-۲۱.

۲. آلوین پلانتینگا، «آیا اعتقاد به خدا واقعاً پایه است؟»، در: **کلام فلسفی**، ترجمه‌ی ابراهیم سلطانی و احمد نراقی، موسسه‌ی صراط، ص ۶۱.

۳. ر. ک: پلانتینگا، فلسفه‌ی دین: خدا، اختیار و شر، ص ۲۱-۲۲.

ر. ک: پلانتینگا، آیا اعتقاد به خدا واقعاً پایه است؟، ص ۶۱-۶۲.

مختلفی و از منظرهای گوناگونی مورد نقد و بررسی واقع شده است. این اعتراض‌ها به طور کلی از دو ناحیه صورت می‌گیرد: یکی از سوی اراده گرایان و دیگری از جانب درون گرایان.

اعتراض اراده گرایان

اعتراض اراده گرایانه مربوط به مسأله‌ی ایمان است. در برابر دیدگاهی که ایمان را از سنخ معرفت تلقی می‌کرد، اراده گرایان معتقدند که اگر ایمان را هیچ شاهد و دلیلی تأیید نکرده است، چگونه می‌توان فقدان شواهد و دلایل را جبران کرد؟ شاید پاسخ دهیم: با شوق؛ مثلاً، اگر کسی به ما بگوید: «دوست شما در سفر است» و ما هیچ دلیلی در دست نداریم که این مدعا را اثبات کند، در این صورت، نسبت به طرفین مثبت و منفی این ادعا، حالت تساوی داریم. در چنین وضعی، ما به کدام طرف میل می‌کنیم؟ در این حالت، طبعاً عقل کارایی ندارد؛ شوق دیدار دوست اقتضا می‌کند که سفر او را باور نکنیم. پس به جانب نفی، حکم می‌کنیم و طرف اثبات را ندیده می‌انگاریم. در این گونه موارد، شوق جانشین فقدان شواهد کافی شده، به یک طرف حکم می‌کند.

باید گفت، جانشین فقدان یا کمبود شواهد، «شوق» نیست، بلکه تصمیم و اراده‌ی شخص است که به جای نبود یا کمبود دلیل، نشسته است. به این دیدگاه نظریه‌ی اراده گرایانه، در زمینه‌ی ایمان دینی، می‌گویند. این دیدگاه بیشتر از سوی کاتولیک‌ها اظهار شده است. آنان با اعتقاد به چنین نقش مهمی برای اراده، بر این باور شده‌اند که مبنای ایمان، اراده است، نه عقل.[1]

اراده گرایی معرفتی (Cognitive voluntarism) یکی از چیزهایی است که مخالفان معرفت شناسان اصلاحی اندیش را از آنان جدا می‌سازد. نمونه‌ی بارز این طرز تفکر نویسندگان کتاب *ایمان عقلانی*[2] هستند که تا حدی از اراده گرایی معرفتی پشتیبانی می‌کنند. از دیدگاه زاگزابسکی این امر تا حدی با اختلاف دیدگاه‌ها، در باب ماهیت ایمان، مرتبط است. هر دو سنت کاتولیک و پروتستان معتقدند، که ایمان رستگاری بخش، موهبتی الهی است، اما

---

۱. *معرفت‌شناسی دینی*، ص ۴۴-۴۵.

2.L. Zagzebski, Rational Faith: Catholic Responses to Refarmed Epistemology. Natre Dame: University of Notre Dame Press. 1992.

تاریخ درگیری‌های عقیدتی نشان می‌دهد که کاتولیک‌ها در مقایسه با پروتستان‌ها عموماً درجه‌ی بالاتری از مهار ارادی نسبت به باور و روندهای منجر به یک باور را در نظر داشته‌اند. مشخصاً، آکویناس کارکردی را که منجر می‌شود به شکل دادن به یک باور از سوی یک فرد، در هنگامی که عقل از آن باور کاملاً پشتیبانی نمی‌کند، به اراده نسبت می‌دهد. این موضع را می‌توان در نقل و قولی که مقاله‌ی تامس سولیوان از آکویناس می‌کند دید:

> اراده، تحت تأثیر جنبش خیر موجود در وعده‌ی الهی، چیزی را که برای درک طبیعی آشکار نیست به عنوان امری قابلِ پذیرش مطرح می‌کند.[1]

آنچه در این جا پیش نهاده می‌شود این است که سازوکارهای عقیده سازیِ انسان‌ها، به یقین کارکردی را برای اراده روا می‌دارد. پیش از آن، آکویناس مطرح می‌کند که زمینه‌ی امر یقینیِ باورهای مربوطه، اراده است نه عقل، و این خود اشاره دارد به اینکه آکویناس شاهد گرا نبوده است. برخی از قوی‌ترین اظهارات اراده گرایی معرفتی را می‌توان در نوشته‌های جان هنری نیومن یافت که تأثیرگذاری اش بر تعدادی از نویسندگان این کتاب به وضوح مشهود است، نیومن می‌گوید:

> بنابراین، ایمان نتیجه‌گیری از مقدمات نیست، بلکه نتیجه‌ی فعل اراده است که در پی این اعتقاد که «باورداشتن یک وظیفه است» می‌آید. پرسش ساده‌ای که لازم است از خود بپرسید این است که «آیا اعتقاد دارم که باید آیین کاتولیک (روم) را به عنوان کلام خدا بپذیرم...؟» چون مستقیماً اعتقاد دارید که باید باور داشته باشید، عقل سهم خود را انجام داده است، و آنچه برای ایمان لازم است دلیل نیست، بلکه اراده است.[2]

اعتراض درون گرایان

اعتراض دومی که به معرفت‌شناسی اصلاح شده پلانتینگا مطرح شده است، از سوی درون گراها می‌باشد. درون گرایان معتقدند: معیاری که پلانتینگا برای معرفت ارائه داده است اساساً برون گرایانه است.

مسأله درون گرایی (Internalism) و برون گرایی (Externalism) یکی از مسائل مهم معرفت‌شناسی معاصر است که تقریباً در پنجاه سال اخیر محور بحث و توجه بیشتر

---

۱. لیندا زاگزبسکی، درآمدی بر کتاب ایمان عقلانی، ترجمه علیرضا هدائی، ذهن، ش ۶-۷، ص ۲۴۳ .

۲. همان، ص ۲۴۳-۲۴۴ .

معرفت شناسان بوده و تاکنون کوشش‌های فراوانی برای صورت بندی روشن‌تر آن شده است، معرفت شناسان درباره‌ی شرایط لازم و کافی توجیه یا جوازی که باور صادق را به معرفت مبدل می‌سازد، دیدگاه‌های متفاوتی دارند. گروهی همه‌ی شرایط لازم و کافی توجیه یا جواز را اموری درونی و دسته‌ای آنها را بیرونی می‌پندارند، برخی دیگر نیز دست کم یکی از آن شرایط را بیرونی یا درونی می‌دانند. بدین سان مسأله‌ی برون گرایی و درون گرایی در توجیه یا جواز معرفت در شمار یکی از جدی‌ترین مسائل معرفت‌شناسی معاصر جای می‌گیرد.[1]

همان گونه که از این عنوان‌ها برمی‌آید، در نظریه‌های درون گرا کوشش می‌شود که (ت) را با توسل به ویژگی‌های درونی S تکمیل کنند و نظریه‌های برون‌گرا این کار را از طریق ویژگی‌های برونی (ت) انجام می‌دهند. بنابراین لازم است بدانیم که چه امری ویژگی را برای اندیشه‌گر، درونی یا بیرونی می‌سازد.

مسأله به این امر بازمی‌گردد که اندیشه گر چه نوع دست‌یابی ای به ویژگی‌های مورد بحث دارد. مثلاً، فرض کنید که اندیشه گر S آگاهانه این امر را باور دارد که برف سفید است. این ویژگی ای از S است که ما می‌خواهیم آن را بشناسیم. فی المثل، ما این کار را چنین انجام می‌دهیم که S به ما می‌گوید که آگاهانه باور دارد برف سفید است. حال، به وضوح، وضعی وجود دارد که مطابق آن S می‌تواند به نحو بی‌واسطه‌تری از ما، این ویژگی را دریابد. چرا که او می‌تواند «آگاهی بی‌واسطه‌ای» از این ویژگی داشته باشد. از طرف دیگر ما تنها به گونه‌ای باواسطه می‌توانیم از این ویژگی آگاه شویم.

تمایز میان آگاهی بی‌واسطه و باواسطه تمایزی است که ما برای فهم تفاوت میان نظریه‌های درون گرا و برون گرای توجیه بدان نیاز داریم. در نظریه‌های درون گرا تلاش می‌شود تا (ت) را با توسل به ویژگی‌هایی که بی‌واسطه برای S قابل حصول است، تکمیل

---

۱. مرتضی فتحی زاده، نگاهی به مسأله درون‌گرایی و برون‌گرایی، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۷-۸، ص ۳۴-۳۵.

ر.ک: فلسفه‌ی دین در قرن بیستم، ص ۴۱۹-۴۳۵.

همچنین، در مورد نظریه‌ی توجیه و درون گرایی و برون گرایی، به مهم‌ترین اثر پلانتینگا در زمینه‌ی معرفت‌شناسی مراجعه کنید:

Plantinga, Warrant: The Current Debata, Oxford University Press, New York, 1993.

کنند. قائلان به نظریه‌های برون گرا تن به چنین قید و بندی نمی‌دهند.[1]

مقبول‌ترین صورت تمایز درون گرایی و برون گرایی این است که براساس درون گرایی آنچه باور فرد را توجیه می‌کند کاملاً به حالات درونی او، از قبیل ادراک یا فرایند تفکری که باور را تثبیت می‌کند، وابسته است، اما برون گرایی دیدگاهی است که براساس آن توجیه باور فرد محتاج عوامل دیگری غیر از حالات درونی اوست. به تعبیر دیگر، توجیه درون گرایانه مستلزم این است که برای اینکه یک باور معین برای شخص معین از حیث معرفت‌شناسی موجه باشد لازم است که همه‌ی عوامل لازم برای توجیه معرفتی آن باور در درون بینش معرفتی شخص باشد و او نیز به آنها دسترسی معرفتی داشته باشد. در مقابل، نظریه‌ی توجیه برون گرایانه عدم دسترسی معرفتی شخص دست کم به بعضی از عوامل توجیه باور را مجاز می‌دارد، به گونه‌ای که آن عوامل می‌توانند در بیرون از بینش معرفتی صاحب باور قرار داشته باشند.[2]

براین اساس، برون گرایان معتقدند که معیار پلانتینگا در مورد مجوز، اساساً برون گرا می‌باشد، هر چند که برون گرایی پلانتینگا آنقدر مبهم است که انبوهی از فرضیه‌ها را شامل می‌شود (برون گرایی تنها در بیان معیار پلانتینگا نیست که به صراحت آمده است). مثال‌ها و کاربردهایی که وی به کار می‌برد گویای این مطلب است که این واقعیت که قوای باور ساز یک فرد به خوبی کار می‌کنند چیزی نیست که نوعاً در دسترس آگاهی و شعور آن فردِ معتقد باشد. هر چند هیچ چیزی در معیار نیست که این چنین در دسترس بودنی را استثنا کند.[3] جنبه‌ی برون گرایی فرضیه‌ی پلانتینگا در مقالات چند تن از مخالفین معرفت‌شناسی اصلاح شده، از جمله زاگزبسکی و فیلیپ کویین آمده است.[4] متفکرین دیگری، همچون «گری گاتینک»،[5]

---

۱. ای. سی. گریلینگ و...، **معرفت‌شناسی**، ترجمه‌ی امیر مازیار، موسسه نشر جهاد، ص ۲۵-۲۶ .

۲. معرفی اصطلاحات معرفت‌شناسی، ذهن، ش ۸، ص ۱۹۰-۱۹۱ .

۳. ر.ک: لیندا زاگزبسکی، درآمدی بر کتاب ایمان عقلانی، ص ۲۴۴ .

4. Philip L. Quinn, "The Foundations of Theism again: A Rejoinder to Plantinga," in Linda Zagzebski, ed., Rational Faith, PP. 14-47.

این مقاله با مشخصات زیر ترجمه و منتشر شده است:
فیلیپ ال. کویین، باز هم مبانی خداباوری؛ جوابیه‌ای به پلانتینگا، ترجمه‌ی سیدحسن اسلامی، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ش ۱۱-۱۲، ص ۷۴-۱۱۶ .

5. Gary Gutting, Religious Belief and Religious Skepticism (University of Notre Dame Ptess, 1982).

«پاتریک لی»[۱]، «ون هوک»[۲] و... به معرفت‌شناسی اصلاح شده به خصوص دیدگاه پلانتینگا اشکالاتی مطرح کرده‌اند که به خاطر طولانی نشدن بحث از پرداختن به آنها خودداری می‌کنم.

کارایی نظریه‌ی پلانتینگا[۳]

فرض پایه بودن باور دینی از نظر ما نیز فرضی قابل تصور است، هر چند تبیین ما با تبیین پلانتینگا تفاوت می‌کند. اما نکته‌ی قابل توجه در این جا این است که انگیزه‌ی پلانتینگا برای پایه بودن باور دینی این بود که، به نظر او، استدلال راه مناسبی برای پیدا کردن باور دینی نیست، و به دلیل ضعفی که استدلال دارد خداوند راه دیگری را برای نشان دادن خود به ما برگزیده است. لذا برای اینکه تهمت کسانی نظیر فروید و مارکس به دین وارد نشود و منشأ دین اموری نظیر ترس، آرزو، عوامل اجتماعی نامناسب و چیزهای دیگر دانسته نشود، او فرض پایه بودن باور دینی را مطرح کرد و اعلام نمود که منشأ تولید باور دینی قوه‌ی معرفتی معتبری است که در درون ما وجود دارد. پس اگر چه باور دینی از راه استدلال به دست نیامده است، ولی اعتبار معرفتی آن از راه دیگری تأمین می‌شود. اما این مسأله که راه استدلال راه نامناسبی برای کسب باور دینی نیست جای تأمل بسیار دارد و بسیاری از فیلسوفان و متألهای پیشین و امروزی در برابر این موضع پلانتینگا قرار دارند و باورهای خداشناختی را به راحتی قابل استدلال می‌دانند. فرض پایه بودن باور دینی از نظر ما بدین معنا نیست که راه استدلال را برای رسیدن به باور دینی راهی مناسب نمی‌دانیم. اگر کمی به خود و انسان‌های اطراف خود توجه کنیم مشاهده می‌کنیم انسان در غالب اوقات در حال استدلال کردن است. در سنت اسلامی، براهین قاطع برای اثبات وجود خدا اقامه شده که مدعای پلانتینگا را مبنی

---

۱. پاتریک لی، قرینه گرایی، پلانتینگا و ایمان عقل، ترجمه‌ی مرتضی فتحی زاده، پژوهش‌های فلسفه - کلامی، ش ۱۱-۱۲، ص ۴۱-۷۳.

۲. جی. ام. ون هوک، علم و معرفت‌شناسی اصلاح شده، پیشین.
همچنین، مراجعه کنید به: مایکل پترسون و...، ***عقل و اعتقاد دینی***، ص ۲۳۰-۲۳۵.
جان هیک، ***فلسفه‌ی دین***، ص ۱۴۷-۱۶۵.

۳. در این بخش از منبع زیر استفاده‌ی شایانی برده‌ام:
نقد و بررسی دیدگاه آلوین پلانتینگا درباره‌ی اعتبار باورهای دینی، ص ۱۷۹-۱۹۵.

بر اینکه راه استدلال راه مناسبی برای اثبات وجود خدا نیست، باطل می‌کند. طبیعی است که بررسی تفصیلی هر یک از این براهین مجال وسیعی را می‌طلبد که از عهده‌ی این نوشتار خارج است. در این جا فقط به طور گذرا به برخی از آنها اشاره کرده و شرح و توضیح‌شان را به منابع دیگر ارجاع می‌دهیم.[1] از جمله‌ی این براهین «برهان امکان و وجوب» می‌باشد که بعدها به نام «برهان سینوی»[2] شهرت یافت. و خود ابن سینا آن را «برهان صدیقین» خواند. برهان دیگری که صدرالمتألهین شیرازی مبتکر آن است و بر مبادی فلسفه‌ی او مبتنی است معروف به «برهان صدیقین»[3] است. (صدرا برهان ابن سینا را «شبیه برهان صدیقین» می‌نامد.) و براهین دیگر.

پاسخ استاد شهید مطهری‌رحمه‌الله هم به کسانی نظیر فروید و مارکس که تبیین‌های طبیعت گرایانه از دین ارائه داده‌اند بر این اساس است که آنها از یک تبیین بسیار روشن دست کشیده‌اند و به تبیین‌های مبهمی روآورده‌اند که این نشان از لجاجت آنها با دین دارد. از نظر ایشان استدلال کردن خصیصه‌ی ذاتی انسان است و بسیار معقول است که فرض کنیم منشأ باورهای دینی نیز همین استدلال‌های انسان‌ها بوده است.[4]

مقایسه‌ی دیدگاه پلانتینگا با اندیشه‌ی فطرت در فرهنگ اسلامی

بحث فطرت یکی از مباحث مهم و جالب توجه در اندیشه‌ی اسلامی است که قالبی ویژه به معرفت دینی می‌بخشد. در اینجا ضمن اشاره‌ای کوتاه به ابعاد مختلف این بحث، به مقایسه‌ی

---

۱. ر.ک : عبدا... جوادی آملی، تبیین براهین اثبات خدا، مرکز نشر اسراء.
علامه حلی، ***کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد***، نشر جامعه مدرسین.
علامه طباطبائی، ***نهایة الحکمة***، نشر جامه مدرسین.
محسن جوادی، ***درآمدی بر خداشناسی فلسفی***، انجمن معارف.
۲. ر.ک : ابن سینا، ***الاشارات و التنبیهات***، دفتر نشر کتاب، ج ۳.
ابن سینا، ***النجاة***، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، دانشگاه تهران.
ابن سینا، ***شفاء (الهیات)***، مکتبة المرعشی.
۳. صدرالدین شیرازی، ***الاسفار الاربعه***، داراحیاء التراث، ج ۶.
صدرالدین شیرازی، ***المبدأ و المعاد***، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
صدرالدین شیرازی، ***الشواهد الربوبیه***، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد.
۴. ر.ک : مرتضی مطهری، ***فطرت***، انتشارات صدرا، ص ۱۷۷-۱۸۲.

اجمالی آن با دیدگاه پلانتینگا می‌پردازیم.

منظور از امور فطری اموری است خدادادی که در درون انسان به ودیعه گذاشته شده است و در همه‌ی انسان‌ها به طور مشترک وجود دارد. از آنجا که حقیقت انسان دارای دو بخش اساسی است، امور فطری نیز می‌تواند در این دو بخش مطرح شود: در بخش معرفت و شناخت و در بخش گرایش‌ها و امیال. نظر بسیاری از اندیشمندان مسلمان این است که ما هم دارای برخی گرایش‌های فطری هستیم و هم دارای برخی شناخت‌های فطری. مثلاً گفته می‌شود ما انسان‌ها به لحاظ فطری خداجو و خداپرست هستیم. این بدین معناست که ما به گونه‌ای آفریده شده‌ایم که به سوی خدا گرایش داریم، به دنبال او هستیم و عشق به پرستش او داریم. و یا گفته می‌شود که خداشناسی فطری است به معنای آنکه انسان یک نوع شناختی به حسب آفرینش خود نسبت به خدای متعال دارد.[1]

اما این شناخت چگونه شناختی است؟ ما به طور کلی می‌توانیم به دو صورت با واقعیات ارتباط آگاهانه برقرار کنیم: ارتباط آگاهانه مستقیم و ارتباط آگاهانه‌ی با واسطه. ما در صورتی می‌توانیم ارتباط آگاهانه‌ی مستقیم با چیزی برقرار کنیم که آن چیز در درون ما باشد. آیا خدا می‌تواند به درون ما بیاید تا بتوانیم ارتباطی مستقیم با او برقرار کنیم؟ ما خدا را علت هستی بخش خود می‌دانیم. و از طرفی دیگر خدا بی‌نهایت است و همه جا حضور دارد. بنابر این فرض درونی شدن واقعیت‌های خداشناختی فرضی قابل تصور و سازگار با باورهای دینی ماست. اگر خدا با صفاتش در درون ما تجلی کند، آنگاه معرفتی که ما به او پیدا می‌کنیم از وجدانیات بوده و جزء باورهای واقعاً پایه قرار می‌گیرد. در این صورت بدون اینکه مخالفتی با معیار مبنا گرایان کرده باشیم، می‌توانیم فرض وجود باورهای دینی پایه را فرضی ممکن به حساب آوریم. این معرفت‌های دینی مبتنی بر معرفتی دیگر نیستند، اما زمینه و اساس بسیار معتبری دارند و آن حضور خدا در درون ماست. به عبارت دیگر، علم حضوری مبنای این گونه معرفت‌های حصولی ما می‌شود.

اما آیا شناخت فطری به خدا به معنای شناختی با واسطه نیز قابل تصور است؟ منطق

---

۱. ر.ک : محمد تقی مصباح یزدی؛ ***معارف قرآن، خداشناسی، کیهان‌شناسی، انسان‌شناسی***، مؤسسه‌ی در راه حق، ص ۲۶-۲۷.

همچنین مراجعه کنید به کتاب فطرت (استاد مطهری). و، علی رضا قائمی نیا، درآمدی بر منشأ دین، انجمن معارف، ص ۱۷۵-۱۸۱.

دانان مسلمان باورهای فطری را باورهایی می‌دانند که برای حصول آنها باید استدلالی صورت گیرد اما خود استدلال نیز در ذهن همیشه حاضر است و لذا دسترسی به آنها به راحتی انجام می‌گیرد و نیازی به فکر و تأمل ندارد.

الفطریات: و هی القضایا التی قیاساتها معها، ای ان العقل لایصدق بها بمجرد تصور طرفیها کالاولیات، بل لابد لها من وسط، الا ان هذا الوسط لیس مما یذهب عن الذهن حتی یحتاج الی طلب و فکر، فکلما احضرالمطلوب فی الذهن حضرالتصدیق به لحضور الوسط معه.[1]

اگر بخواهیم معرفت به خدا را هم به این معنا فطری بدانیم، باید بگوییم که دلیلی که برای آن این معرفت نیاز داریم دلیلی است که ذهن برای آن احتیاج به تلاش ندارد. پس مطابق این اصطلاح واقعیت خداوند را به عنوان واقعیتی بیرون از خود فرض می‌کنیم که برای اتصال آگاهانه به این واقعیت نیاز به واسطه داریم. منتها این واسطه یا واسطه‌ها در ذهن حضور دارند و برای برقراری ارتباط آگاهانه با آنها لازم نیست تلاش مضاعفی به عمل آوریم.

ما وقتی می‌گوییم خداشناسی هم فطری است به معنای علم حصولی و علم عقلانی، به این معناست که عقل ما از راهی پی به وجود خدا می‌برد، اما این راه همیشه برایش موجود است و نباید کسب بکند و بیاموزد و به همین دلیل است که به آسانی همه‌ی افراد گرچه تحصیل کرده نباشند، ولو در آغاز بلوغ باشند، می‌توانند مسأله‌ی خدا را از کسی بیاموزند و یا اینکه اگر ذهن و قادی داشته باشند خود به خود متوجه شوند و پی ببرند.[2]

اما این واسطه چه می‌تواند باشد؟ انسان در برخورد با هر چیزی، یکی از اولین سؤالاتی که در ذهنش می‌آید این است که این چیز از کجا آمده است. دستگاه ادراکی انسان به گونه‌ای است که هر چیزی را دارای علتی می‌داند. حتی یک کودک چند ماهه نیز هرگاه صدایی را بشنود ناخودآگاه به دنبال صاحب صدا می‌گردد. اگر این کودک در ضمیرش معتقد بود که اشیاء می‌توانند بدون هرگونه علتی پدید آیند، هرگز چنین جستجویی را به عمل نمی‌آورد. از طرف دیگر این کودک، علاوه بر اینکه می‌داند این صدا علتی دارد، می‌خواهد بداند که علت آن

---

۱. محمد رضا المظفر، بیروت، دارالمعارف، ص ۳۸۸-۲۸۹ . / و نیز، ر. ک: علامه‌ی حلی، ***الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید***، تعلیق و تحقیق محسن بیدار، انتشارات بیدار، ص ۳۱۲ .

۲. محمد تقی مصباح یزدی، ***معارف قرآن***، ص ۲۹ .

چیست. پس در اینجا یک گرایش فطری و نوعی حقیقت جویی وجود دارد. انسان واقعاً می‌خواهد علت پدیده‌ها را بداند. حال طبیعی است که انسان با این خصلتی که دارد، وقتی به خودش و یا اشیای اطرافش توجه کند این سؤال در ذهنش پدید می‌آید که من از کجا آمده‌ام و یا این اشیاء از کجا آمده‌اند. به عبارت دیگر فوراً به ذهنش خطور می‌کند این اشیاء علتی دارند و بی‌علت به وجود نیامده‌اند. تا اینجا هیچ نیازی به تلاش فکری نیست. او با چیزی برخورد کرده است و به این نتیجه رسیده است که این چیز علتی دارد و خود به خود به وجود نیامده است.

او، اگر کمی بیشتر تأمل کند و بخواهد علت را دریابد، فوراً درمی‌یابد که نمی‌تواند تا بی‌نهایت پیش رود و علت‌های نامتناهی برای آن تصور کند. باور به بطلان تسلسل و دور نیز باوری است که در نهاد انسان ریشه دارد و انسان خود به خود تسلسل و دور را نفی می‌کند. (حتی کسانی که تسلسل را باطل نمی‌دانند این را می‌پذیرند که معمول انسان‌ها تسلسل را قابل تصور نمی‌دانند.) بنابر این انسان در نهایت به علتی می‌رسد که ورای آن علتی وجود ندارد. حال فرض کنید این انسان با برخی پدیده‌های شگفت‌انگیز طبیعت روبرو شود. او، با کمی تأمل، آن علت اولیه را دارای قدرت و علم خارق العاده‌ای می‌یابد که توانسته است چنین عجائبی را بیافریند. بنابراین فطری بودن این معرفت به معنای آن نیست که انسان بدون استدلال به آن می‌رسد. چنان که گفتیم هرگونه ارتباط آگاهانه‌ی غیرمستقیم باید از طریق استدلال برقرار شود. منتها گاهی استدلال در ضمیر شخص وجود دارد و نیازی به تلاش مضاعفی نیست، و گاهی دلیل به گونه‌ای از انسان دور است و باید با تلاش فکری به آن برسد.

اما دلیل اندیشمندان مسلمان بر این ادعا چیست؟ به نظر می‌رسد تکیه‌ی آنها بر مسأله‌ی فطرت به خاطر وجود دلایل نقلی روشن در این زمینه می‌باشد. برخی آیات و روایات، به صراحت، مسأله‌ی فطری بودن دین را مطرح کرده‌اند،[1] هر چند تفسیرهای مختلفی از نحوه‌ی فطری بودن دین به عمل آمده است، در عین حال باید گفت این مسأله‌ی به لحاظ عقلی نیز فرضی قابل تصور و خالی از اشکال می‌باشد و با مبانی ما در معرفت‌شناسی کاملاً

---

۱. دو آیه‌ی معروف در این زمینه عبارتند از آیه فطرت (آیه‌ی ۳۰ از سوره‌ی روم) و آیه‌ی میثاق (آیه‌ی ۷۲ از سوره‌ی اعراف).

سازگاری دارد. همچنین می‌توان به برخی شواهد تجربی و دلایل تاریخی برای این مسأله تمسک کرد. گرایش‌های دینی در سراسر تاریخ وجود دارد و هرگونه تلاشی برای نفی دین از زندگی انسان، در نهایت، به شکست منجر شده است. ما خود نیز دست کم در برخی شرایط احساساتی را در خود یافته‌ایم که فرض فطری بودن گرایش‌ها و شناخت‌های دینی را تقویت کرده است.

پلانتینگا با طرح نظریه‌ی خود راجع به حسن خداشناختی گرچه به مسأله‌ی فطرت بسیار نزدیک شده است اما نظر او همچنان تفاوتی اساسی با این نظریه دارد. ما دو نوع ارتباط آگاهانه را با خدا مطرح کردیم: ارتباطی مستقیم از این طریق که تجلی خدا را در درون ممکن دانستیم، و ارتباطی غیرمستقیم که مبتنی بر استدلال‌هایی است که در دستگاه ادراکی ما حضور دارند، پلانتینگا هیچ کدام از این دو را نمی‌گوید. فرض او این است که باورهایی در مورد خدا در درون ما پدید می‌آید و حال آنکه نه رویارویی مستقیم با خدا داریم و نه استدلالی نموده‌ایم. قوه‌ای در ما وجود دارد که در برخورد با برخی پدیده‌های شگفت‌انگیز طبیعت تحریک می‌شود و باور دینی را به وجود می‌آورد. ما این دیدگاه را قبول نمی‌کنیم. اما شاید بتوانیم تفسیر دیگری از رأی پلانتینگا ارائه دهیم که با مسأله‌ی فطرت در فرهنگ اسلامی سازگار باشد. آن تفسیر این است که ما در درون خود رابطه‌ی وجودی با خدا داریم، اما باید زمینه و شرایطی ایجاد شود تا این رابطه را در درون خود بیابیم. مواجهه‌ی ما با عجائب خلقت زمینه‌ی خوبی است برای آنکه درون ما شعله‌ور شود و خود را به ما نشان دهد. اما باید بگوییم اگر پلانتینگا چنین منظوری داشت دیگر تلاش نمی‌کرد باور دینی را به عنوان باوری واقعاً پایه در عرض باورهای بدیهی و خطاناپذیر مطرح کند؛ زیرا این تفسیر با معیار مبناگرایان کاملاً سازگاری دارد و باور دینی را از این حیث جزء وجدانیات به حساب می‌آورد. فرض ما در مورد معرفت‌های فطری به گونه‌ای است که منافاتی با درون گرایی در معرفت‌شناسی ندارد، و حال آنکه پلانتینگا با طرح فرضیه‌ی خود به برون گرایی رو آورده است.

کانت

فلسفه‌ی نقدی

در برابر جزم‌گرایی و شکاکیت

دکتر حسین هوشنگی*

* استادیار گروه فلسفه‌ی دانشکده‌ی الهیات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

منزلت و شأن کانت را در فلسفه‌ی جدید می‌توان به مقام افلاطون و ارسطو، در فلسفه‌ی یونانی، مانند کرد.[1] به قول یاسپرس از زمان افلاطون تاکنون هیچ‌کس انقلابی این چنین در اندیشه‌ی غربی نیافریده است.[2] تقسیم تاریخ فلسفه به دو دوره‌ی پیشانقدی (Pre-Critical) و پسانقدی (Post-Critical)[3] به خوبی گویای این انقلاب و نقطه‌ی عطف بودن فلسفه‌ی نقدی کانت می‌باشد. مقصود از نقادی در فلسفه‌ی کانت نوعی مدیریت و نظارت بر فعالیت عقل نظری و ممانعت از فراروی آن از محدوده‌ی مجاز معرفت می‌باشد و هدف آن را می‌توان مشخص کردن مرز میان معرفت ضروری و جهل ناگزیر یا، به تعبیر خودش، تعیین حدود قوای شناختی ما و مشخص کردن مرز تجربه‌های ممکن‌الحصول دانست. کانت با اعلام اینکه «دوران ما دوران واقعی نقد است و همه چیز باید تابع آن باشد»[4] با به زیر چاقوی نقد بردن خود عقل در صدد برآمد تکلیف امکان یا امتناع متافیزیک را با تعیین منابع، حوزه و مرزهای مابعدالطبیعه روشن کند.[5] براین اساس مهمترین وظیفه‌ی فلسفه‌ی نقدی آن است که «یک‌بار برای همیشه از راه خشکاندن سرچشمه‌ی خطاها»[6] مجاری نفوذ زیان بخش را بر مابعدالطبیعه مسدود کند.

---

۱. در جدیدترین نظرخواهی در مورد بزرگ‌ترین فیلسوف در تاریخ فلسفه که در میان جامعه‌ی آماری دانشجویان و پژوهندگان حوزه‌ی فلسفه صورت گرفته است، کانت بعد از ارسطو و افلاطون در مقام سوم قرار گرفته است. در همین حال صاحب‌نظرانی مانند آپل برآنند که «کانت عمیق‌ترین اندیشمندی است که تاکنون نوع بشر پرورده است»، ***شرحی بر تمهیدات***، ترجمه‌ی محمد رضا حسینی بهشتی، ص ۳ و نیز نک: راسل، ***تاریخ فلسفه‌ی غربی***، ترجمه‌ی نجف دریابندری، ص ۹۶۵.

۲. ***کانت***، ترجمه‌ی نقیب زاده، ص ۳۶۴.

3. Andrew Seth, "philosophy As Criticism of Categoriers" in *Essays in Philosophical Critism*, Edited by Seth and Handle, P. 8 and see: kemp smith, *A Commentary to Kantes Crifique of Pure Reoson*, P. V III.

۴. پیشگفتار نقد عقل محض، AXI.

۵. همان مأخذ، AXII.

۶. همان مأخذ، BXXXI.

البته لاک خود را پیش گام و مبتکر در این میدان می‌دانست، چنانکه پیش از کانت تصریح کرده بود: «اگر قابلیت‌ها و ظرفیت‌های فاهمه‌هایمان را نیک بررسی کنیم، محدوده‌ی شناختمان را کشف خواهیم کرد»[1] و بالتبع مرز امور قابل شناخت را از امور غیرقابل شناخت تشخیص خواهیم داد. اما در واقع کانت بود که این مهم را، به نظر خود، به طور نظام‌مند تحقق بخشید و از این جهت کل «نقد عقل محض»، به لحاظ یک مجموعه‌ی معرفت‌شناسی، ابداعی و یک «متافیزیک هرگونه متافیزیک»[2] است.

کانت فلسفه‌ی خود را، علاوه بر «نقدی»، استعلایی (Transcendental)[3] نیز می‌خواند. منظور از معرفت استعلایی (= فرارونده) نه معرفت فرارفته‌ی از عالم تجربه بلکه شناسایی سرشت و شرایط پیشین شناخت اعیان می‌باشد و بررسی اینکه «چگونه برخی صور و تصورات می‌توانند منحصراً به طور پیشین به کار آیند»[4]. بدین قرار معرفت استعلایی نوعی معرفت درجه‌ی دوم و در واقع نظریه‌ی معارف پیشینی (Aprioriology) می‌باشد. حاصل این معرفت، شناختن سرچشمه‌های شناسایی و مرزهای مجاز آن است. به تعبیر کانت وظیفه‌ی فلسفه‌ی استعلایی این است که «خطاهای قوه‌ی حکم را، در کاربرد مفاهیم محض فاهمه، مانع شود.»[5]

اکنون باید بررسی کرد که اتخاذ و اقتضای روش نقادی و استعلایی کدامین موقعیت را در برابر مواضع و مکاتب فلسفی دیگر از آن فلسفه‌ی کانت می‌کند.

بنابر نظر کانت فلسفه‌ها، در طول تاریخ فلسفه قابل اندراج در ذیل سه دیدگاه می‌باشند: جزم گرایی، شکاکیت و نقدی.[6] جزم گرا کسی است که می‌پندارد عقل بشری بر درک و دریافت واقعیت غایی توانایی دارد و براساس این فرض سلوک عقلی می‌کند. او پیشاپیش

---

1. *Essays Concerning human anderstanding*, Book I, Chpter I, Quoted form A. Set, opcit, P. 9.

۲. یاسپرس، **کانت**، ص ۳۶۰.

۳. فروغی این واژه را که مهم‌ترین اصطلاح در فلسفه‌ی کانت می‌باشد، «برترین» ترجمه کرده است. بزرگمهر و یحیی مهدوی به ترتیب آن را به «متعالی» و «استعلایی» برگردانده‌اند. البته معنای مراد کانت چندان مناسبتی با معنای حقیقی واژه ندارد. ر.ک: کورنر، **فلسفه‌ی کانت**، مقدمه‌ی مترجم، ص ۱۶۱.

۴. A65=B80 و نیز ببینید A22, B25, B40.

۵. A135=B174.

۶. ر.ک: A760,A761=B788,B789.

هیچ گاه از امکان مابعدالطبیعه پی‌جویی نمی‌کند. کانت صریحاً ابراز می‌کند جزمیت ادعای شناختی است مبتنی بر مفاهیم فلسفی و اصولی که هیچ گونه بررسی در خصوص حقانیت و اعتبار آنها و مجاز بودن استفاده‌ی از آنها قبلاً صورت نگرفته است.[1]

اما شکاکیت به معنای نفی امکان وصول به حقیقت حتی در حیطه‌ی تجربه و علم (فیزیک نیوتنی) در قالب سنت بلافصل تجربی مسلکانه‌ی هیوم، برای کانت مسأله آفرینی کرد. لازمه‌ی سخنان هیوم نفی مفاهیم بنیادین در معرفت علمی و حتی عادی بود. مفاهیمی همچون شیء، جوهر و مفهوم و اصل علیت و بدین قرار معرفت عادی و علمی و البته متافیزیکی از بن و بنیاد فرو می‌ریخت.[2]

جزمیت از نظر کانت مشخصه‌ی دوره‌ی صباوت عقل می‌باشد و شکاکیت، که با نوعی دوراندیشی و حزم توأم است و در پرتو تجربه عملاً نیروی خرد و داوری، کیاست و حذاقت افزون‌تری به دست آورده است، معرف دوره‌ی بالنده‌تر و کمال یافته‌تری از عقل بشری است. کانت با انتقاد از هر دو موضع، و ابراز ملالت «از مذهب جزم که به ما هیچ نمی‌آموزد و از شکاکیت که هیچ نویدی نمی‌دهد، حتی آرامش خاطری را که در جهل و بی‌خبری هست»[3]، نیاز به گام و مرحله‌ی سومی را ضروری می‌داند که طی آن «نه امور واقع را که خود عقل را براساس توان و صلاحیتش برای شناخت‌های محض پیشینی مورد نقادی قرار دهیم.»[4]

از اظهارات متعدد و متفرق کانت می‌توان هر یک از سه موضع یاد شده را بر پایه‌ی سه مؤلفه بازشناخت.[5] این سه مؤلفه را می‌توان به ترتیب به مسأله‌ی منشأ شناخت، ارزش شناخت و حدود شناخت ناظر دانست. جزم گرایی متشکل از سه مؤلفه می‌باشد: عقل گرایی، رئالیسم و فراروی (Transcendence). دکارت و لایب نیتس نمونه‌های شاخص جزم‌گرایی می‌باشند. آنان به عنوان عقل‌گرا معتقد به امکان دست‌یابی نظری به خدا، روح و جهان طبیعت، از طریق تمسک جستن به مبادی و اصول پیشینی عقل، هستند. رئالیست

---

۱. BXXXI.

۲. توضیح این مجمل را ببینید در: هارتناک، ***نظریه‌ی معرفت در فلسفه‌ی کانت***، ترجمه‌ی حداد عادل، ص ۲۱-۲۷.

۳. ***تمهیدات***، ترجمه‌ی حداد عادل، ص ۱۰۸.

۴. A761=B789.

5. Kemp Smith,Opcit, P.13.

بودن آنان از این روی است که، ضمن پذیرش جهان خارج، قائل به توان عقل در وصول به حقیقت و کنه نفس‌الامر و تطابق اندیشه با واقعیت عینی هستند. نهایتاً آنها با اتکا به مفاهیم و اصول صرفاً عقلی قائل به امکان فراروی از امور محسوس و اکتناه به امور مجرد و غیرحسی می‌باشند.

شکاکیت (Scepticism)، که از جهتی به نظر کانت با تجربه گرایی (Empiricism) مترادف است[1]، خود با سه مفهوم قابل تعریف است. تجربه گرایی، ذهن - بنیادانگاری (Subjectivism) و حلولی و درون باشی یا درون ماننده (Immanence). توضیح آنکه یک شکاک نمی‌تواند عقل‌گرا باشد و از این جهت شناسایی او متأثر از شرایط ذهنی و ادراکی او خواهد بود و روشن است که از طریق احساس نمی‌توان حاق واقع را دریافت (= سابجکتیویسم). البته منظور از «سابجکتیو» امری صرفاً «ذهنی» نیست. بلکه مراد هر امری است که قائم به طرفین ذهن و خارج است، اما امر «ابجکتیو» نحوه‌ی قیامش چنان است که فقط به خارج بستگی دارد. و حلولی و درون باشی هم همان محدودیت شناسایی در درون عالم تجربه‌ی حسی است.

اما فلسفه و موضع نقدی کانت، امری بین الامرین شکاکیت و جزم گرایی و تجربه‌گرایی و عقل گرایی است.[2] در واقع فلسفه‌ی کانت مفری است از تعارضی که در جزم است و تزلزلی که در شک است، شکی که نمی‌تواند حالت و داب همیشگی ذهن باشد، و گشایشی است جهت پیش گرفتن راهی که به یقین عقلی رهنمون شود.[3]

برخی فلاسفه مانند شوپنهاور با تأکید بر فقه اللغه بر آنند که استعمال استعلایی هم از بابتی فراتر رفتن فلسفه‌ی نقدی از شکاکیت و جزم گرایی می‌باشد.[4]

فلسفه‌ی نقدی هم به نوبت خود از سه مؤلفه تشکیل یافته است: عقل گرایی، ذهن - بنیادانگاری (سابجکتیویسم) و حلولی و درون باشی. وجه اشتراک آن با جزم گرایی در این است که شناخت صحیح صرفاً با دخالت مبادی و عناصر عقلی و پیشینی، استوار می‌گردد. ژان وال شاید با عنایت بدین نکته است که با حکم قطعی فلسفه‌ی نقدی را صورتی از مذهب

---

1. Ibid, P. XXX.
2. R. P. Wolf, Kant's Theory of Mental Activity, P. 216.
3. A. Seth, Opcit, P. 9.
4. Kemp Smith, Opcit, P. 75.

اصالت عقل می‌خواند.[1] به تعبیری کانت در مسأله‌ی «منشأ حصول ادراکات» موضعی عقل گروانه دارد و معتقد به معارفی پیشینی و عقلی است که تجربه را در حصول آنها کاری نیست.

معرفت حاصل از ترکیب و برآیند عناصر پیشینی و مواد پسینی لاجرم امری «سابجکتیو» و ذهن - بنیادانگارانه خواهد بود. البته دقیق‌تر آن است که موضع نقادی کانت را پدیدار شناسانه (Phenomenalism) بدانیم هر چند گونه‌ای نوسان میان فنومنالیسم و سابجکتیویسم در او مشهود است.[2] اجمالاً تفاوت این دو موضع در آن است که در سابجکتیویسم تقابل میان امر ذهنی و خارجی (یا مادی) است. حال آنکه در پدیدارشناسی میان پدیدار و واقعیت تفکیک می‌شود و پدیدار نه مانند «امر خارجی» است که واقعیت فی‌نفسه دارد و نه بسان «امر ذهنی» است که بنا به سابجکتیویسم عین آگاهی و علم ما به آن واقعیت می‌باشد (یکسان انگاری علم و معلوم)، بلکه پدیدار به عنوان یک تجربه و ادراک حسی، خود متعلق آگاهی (Conseiousnes) ما قرار می‌گیرد و اساساً پدیدارها در این دیدگاه کاشف از واقعیت خارجی تصور نمی‌شوند، بلکه خود بخشی از نظام طبیعی عام هستند که آگاهی به آن تعلق می‌گیرد. به اصطلاح فلاسفه‌ی اسلامی در اینجا می‌توان گفت معلوم بالذات غیر از علم و فعل آگاهی است. این پدیدارها البته مشروط به موجودات فی‌نفسه و «نومن»ها می‌باشند و مسأله‌ی اصلی اینجا دیگر چگونگی آگاهی یافتن به خارج از طریق امور ذهنی نیست، بلکه در فرض اینکه امر معلوم بخشی از نظام عینی و طبیعی به معنای اعم را تشکیل می‌دهد، چگونگی آگاهی و عناصری که آن را ممکن می‌سازد، محل کاوش قرار می‌گیرد.[3] نهایتاً معرفت حلولی است یعنی در محدوده و حیطه‌ی تجربه امکان‌پذیر است، چون همان عناصر پیشینی چنین محدودیتی را ایجاب می‌کنند.

پس در فلسفه‌ی نقادی با اینکه شناخت، مستقل از تجربه‌های جزئی حاصل می‌شود (برخلاف مدعای تجربه گرایان) ولی صرفاً در عالم تجربه معتبر است و بدین لحاظ در مسأله‌ی «حدود و ارزش ادراکات»، کانت تجربه گرایی تمام عیار است.[4]

---

۱. بحث در مابعدالطبیعه، ص ۵۵۷ و نیز رک مقاله‌ی rationalism، در دایرةالمعارف بریتانیکا.

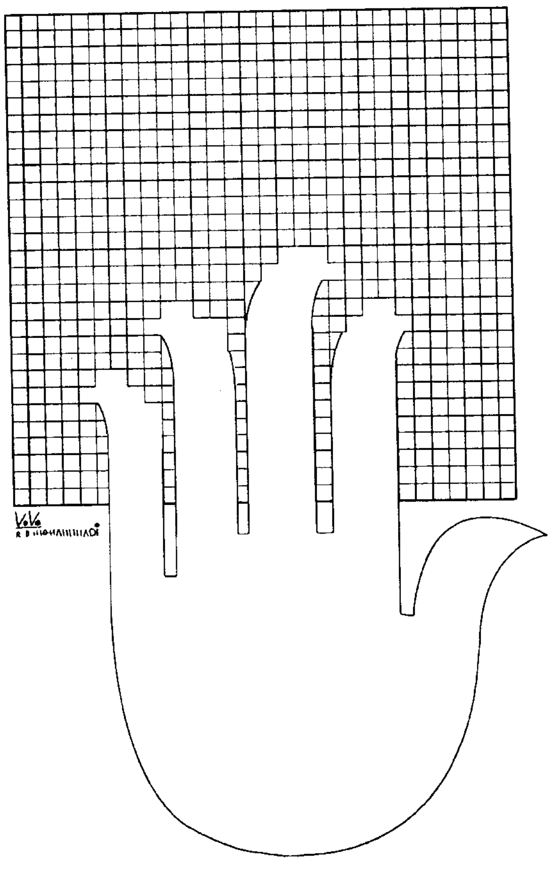
2. Kemp Smith, Opcit, P. XL V-VI.

3. Ibid, PP. 83, 27ff.

۴. نقادی کانت را از عقل گرایی و تجربه گرایی ببینید در شرح کمپ اسمیت، ص ۹ و توضیحات بیشتر را در خصوص روش فلسفی شکاکیت و جزمیت ببینید در A761= B789-90.

پژوهشی در نظریه‌ی معرفت شناختی ملاصدرا

دکتر بیوک علیزاده*



* استادیار گروه فلسفه و رئیس دانشکده‌ی الهیات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

بی‌شک ملاصدرا نظریه‌ی جدیدی در معرفت‌شناسی عرضه کرده و از این رهگذر به معضلات و پرسش‌های فراروی فیلسوفان مسلمان در حوزه‌ی شناخت‌شناسی پاسخ‌های جدیدی داده است؛ با این وجود نظریه‌ی او، در این باب، به صورت منسجم و هماهنگ در آثارش بیان نشده، اگرچه اجزا و عناصر این نظریه به طور پراکنده و گه گاه به صورت استطرادی ذیل مسائل دیگر بیان گردیده است. کوشش ما در این مقاله بر آن است که این اجزای پراکنده را از آثار صدرالمتألهین استخراج و تحلیل نموده و در قالب یک نظریه‌ی منسجم سازمان دهی نمائیم. در این جستار نظرگاه‌های نهایی ملاصدرا نسبت به موضوعات و عناوین ذیل عرضه می‌شود: ماهیت و طبیعت علم، انواع علم، معلوم بالعرض و معلوم بالذات، فاعل شناسایی و هویت آن، نقش ذهن در فرایند شناخت، رابطه‌ی علم با معلوم بالعرض، رابطه‌ی علم با معلوم بالذات، رابطه‌ی علم با فاعل شناسایی، سبب و ملاک خودآگاهی و شناخت غیر، ارزش و اعتبار علم و راه‌های حصول علم.

صدرا و دیگر فیلسوفان مسلمان موضوعات یاد شده را در ضمن مباحثی از قبیل وجود ذهنی، معقولات ثانیه، کلی و جزئی، اعتبارات ماهیت، مقولات، عقل و معقول و علم النفس فلسفی مورد بحث قرار داده‌اند. ماهیت و طبیعت علم، ارزش و اعتبار شناخت، رابطه‌ی علم با معلوم بالعرض در مبحث وجود ذهنی مورد بحث قرار گرفته است. در این مبحث فیلسوفان مسلمان اولاً و بالذات به اثبات قسمی از هستی می‌پردازند که همان هستی ذهنی است؛ اما از آنجا که «هستی ذهنی» دارای ویژگیهای تجرد، آگاهی بخشی و حاکویت است، علم آدمی به جهان خارج نیز محسوب می‌شود. از این رو رابطه‌ی هستی‌های ذهنی با معلومات بالعرض مهمترین مسأله‌ای است که در این مبحث مورد بررسی قرار می‌گیرد. در علم النفس فلسفی، که درباره‌ی نفس و قوای آن و افعال نفسانی بحث می‌شود، درباره‌ی علم و ادراک از آن رو که به جنبه‌ی فعالیت نفس مربوط می‌شود، گفتگو می‌کنند. بخش دیگری از مباحث علم و ادراک در مبحث مستقلی تحت عنوان «عقل و معقول» مطرح شده است. اختصاص یک مسأله از

مسائل فلسفه به عقل و معقول که ظاهراً از ابتکارات فخر رازی (۵۴۴-۶۰۶ هـ . ق) است، گامی است به سوی استقلال مباحث شناخت‌شناسی؛ امری که به دست معاصران به ویژه علامه‌ی طباطبایی‌ و شاگردان او جامه‌ی تحقق پوشیده است. ملاصدرا بیشترین بحث خود را در مسأله‌ی علم و ادراک، در مبحث عقل و معقول آورده است. نظریه‌ی ابتکاری و با اهمیت ملاصدرا در خصوص رابطه‌ی فاعل شناسایی و معلومات بالذات، تحت عنوان «اتحاد عاقل و معقول»، در این مبحث تبیین گردیده است.

در مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول، فلسفه‌ی ملاصدرا، که به «حکمت متعالیه»[1] موسوم است، با تمام قوا در مقابل فلسفه‌ی ابن سینا قرار گرفته است. پاسخ‌های ملاصدرا بر ایرادهای ابن سینا، در این مسأله (فصل هشتم از طرف اول باب عقل و معقول اسفار)، چالش‌های اساسی این دو فلسفه را به نمایش گذاشته و آفتابی کرده است. می‌توان گفت در مسأله‌ی معرفت و علم و ادراک دو مکتب فلسفی «حکمت متعالیه» و «مشائی» با تمام قوا به میدان آمده و اختلافات اساسی خود را برملا کرده‌اند.

نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول «در فلسفه‌ی ملاصدرا» افزون بر آنچه گفتیم از جهات دیگری نیز حائز اهمیت است؛ عوامل زیر را می‌توان از جمله اسباب اهمیت این نظریه در فلسفه‌ی ملاصدرا دانست:

۱) تلائم نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول با کل دستگاه فلسفی ملاصدرا

نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول از یک سو مبتنی بر اصول و مبادیی است که نه تنها در فلسفه‌ی رایج پیش از ملاصدرا به اثبات نرسیده بود بلکه برخی از آنها به صراحت مردود شمرده می‌شد. حرکت جوهری، ترکیب اتحادی ماده و صورت، جواز تحقق صور متراکبه و اعتقاد به اینکه رابطه‌ی نفس با صور ادراکی همچون رابطه‌ی ماده و صورت است، از جمله‌ی این اصول‌اند. از سوی دیگر مسائلی همچون اصالت وجود، تشکیک در حقیقت وجود، وحدت وجود و حرکت جوهری نه تنها از ابتکارات فلسفی ملاصدرا به شمار می‌روند بلکه، نظر به ابتناء کل دستگاه فلسفی او بر این اصول، از مبادی فلسفه‌ی او محسوب می‌شوند. چنانکه خواهیم دید این اصول عیناً از مبادی نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول هم هست.

---

۱. جهت مطالعه‌ی بیشتر در خصوص «ماهیت حکمت متعالیه و تمایز آن از مکتب‌های فلسفی دیگر» رجوع کنید به مقاله‌ی نگارنده در «خردنامه‌ی صدرا، شماره ۱۰».

۲) تأسیس مبانی استوار فلسفی که لازمه‌ی آنها پذیرش اتحاد عاقل و معقول است

بسیاری از ابتکارات فلسفی ملاصدرا و آراء خاص او در فلسفه، همچون اتحاد ماده و صورت، اتحاد نفس و بدن، حرکت جوهری و اتحاد حقیقه و رقیقه در علت و معلول، مقدماتی هستند که می‌توان از آنها اتحاد عاقل و معقول را نتیجه گرفت.

۳) حل بسیاری از معضلات معرفت‌شناسی که نظریات پیشین از حل آنها عاجز مانده بود

نظر به اینکه براساس نظریه‌ی رایج میان فیلسوفان مسلمان پیش از ملاصدرا، رابطه‌ی نفس با صور ادراکی رابطه‌ی جوهر و عرض تلقی می‌شد و آنان علم را از مقوله‌ی کیف می‌دانستند که در نفس حلول کرده است؛ و از سوی دیگر رابطه‌ی صور ادراکی را با مدرکات خارجی، اتحاد ماهوی می‌دانستند، این اشکال پیش می‌آمد که چگونه جوهر و عرض در صور ادراکی جمع شده است و بالاتر از آن چگونه همه‌ی مقولات به رغم تباین ذاتیشان تحت مقوله‌ی کیف مجتمع شده‌اند.[۱] اشکال دیگر این بود که «آیا محل ادراکات ما» در بدن است و هر ادراکی محلی در بدن دارد و یا محل ادراکات، «نفس» است. اگر محل ادراکات بدن است پس این اعراض، نفسانی نیست (و البته بر این مطلب ایرادات دیگری هم وارد است) و اگر محل ادراکات «نفس» است، چگونه نفس در عین بساطت محل عوارض متکثر عرضیه واقع شده»؛ این اشکالات و نظایر آن با حفظ مبانی قوم قابل رفع نیست. از همین روست که ملاصدرا در طلیعه‌ی بحث اتحاد عاقل و معقول پس از اشاره به صعوبت مسأله می‌گوید:

> من پس از تأمل در اشکالات موجود در مسأله‌ی معرفت، راه حل معتبر و قابل اعتمادی در آثار پیشینیان اعم از ابن‌سینا و شاگردان و پیروان او و شیخ اشراق و اتباع او نیافتم و از خدا خواستم تا دشواری مسأله را بر من آسان گرداند و راه حل مشکل را بنماید. (ملاصدرا، ۱۹۹۰، ص ۳۱۲)

---

۱. حاجی سبزواری که مشروح‌ترین تعلیقات را بر اثر دایرة‌المعارف آسای صدرالمتألهین نوشته است، در کتاب مشهور خود «غرر الفرائد» در ضمن بیت زیر به دو اشکال یاد شده اشاره می‌کند:

فجوهرٌ مع عرضٍ کیف اجتمع ام کیف تحت الکیف کلٌّ قد وقع

وی در شرحی که بر این بیت نوشته است، ضمن اشاره به صعوبت اشکال دوم می‌گوید: «فهذا الاشکال جعل العقول حیاری و الافهام صرعی فاختار کل مهرباً» یعنی این اشکال عقل‌ها را حیران و فهم‌ها را سرگردان کرده است و هر یک از متفکران در مواجهه با آن راه فراری را برگزیده‌اند. (**شرح منظومه**، مبحث وجود ذهنی).

۴) اقامه‌ی دلایل متعدد جهت اثبات نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول

اصل نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول از پیشینه‌ی دیرینی برخوردار است. نقش ملاصدرا در احیای این نظریه ابعاد مختلفی دارد؛ از جمله‌ی آنها اقامه‌ی دلایل متعدد برای اثبات آن است. اهمیت این دلایل در ربط و نسبت روشن منطقی آنها با مبانی نظریه است. در مباحث فلسفی اگر مدعا، از حیث مقدمات و پیش فرض‌ها و لوازم آنها، بطور دقیق مرزبندی شود و حدود و ثغور آن مشخص گردد، اقامه‌ی برهان برای اثبات آن کار آسانی خواهد بود. این چیزی است که در فلسفه‌ی ملاصدرا نسبت به نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول جامه‌ی تحقق پوشیده است.

گفتنی است که نظریه‌ی ملاصدرا، در کنار همه‌ی محسناتی که برشمردیم و محسنات دیگری که پس از این خواهیم آورد، از ضعف انسجام صوری در مقام تقریر و بیان، رنج می‌برد. در تحقیق حاضر تلاش کرده‌ایم این ضعف را برطرف نمائیم.

۵) سازگاری درونی نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول

نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول، نزدیک‌ترین تماس را با سه نظریه‌ی فلسفی در خصوص توجیه اتحاد، تفسیر فاعل شناسایی و تبیین حقیقت علم دارد. ملاصدرا پیش از عرضه‌ی اتحاد عاقل و معقول، در این مقولات دیدگاه‌های تازه و البته متفاوت از نظریات رایج پیش از خود، اتخاذ کرده بود. سازگاری این دیدگاه‌ها با همدیگر و با نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول، اهمیت آن را دوچندان کرده است.

٦) استخراج لوازم متعدد فلسفی از نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول

صدرالمتألهین نه تنها پاسخ سؤالات مهمی را در معرفت‌شناسی از نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول استخراج نموده است بلکه برای پرسش‌های با اهمیتی درباره‌ی انسان‌شناسی و روان‌شناسی نیز، در پرتو این نظریه، پاسخ‌هایی یافته است. برخی از این سؤال‌ها چنین است: حقیقت علم و ادراک چیست؟ سر آگاهی آدمی از خود و غیرخود چیست؟ در چه صورتی می‌توان گفت «الف» به «ب» علم دارد و آن را ادراک کرده است؟ گوهر آدمی چیست؟ استکمال روح انسان به چیست و به سخن دیگر ملاک کمال جان آدمی چیست؟ آیا انسان نوع و حقیقت واحد است یا حقایق متعدد؟[1]

---

۱. پاسخ‌های اجمالی ملاصدرا بر سؤال‌های یاد شده چنین است: علم، برخلاف تلقی جمهور فلاسفه، کیف

۷) سازگاری نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول با دریافت شهودی انسان نسبت به ادراکات خود

یکی از معیارهای برتری یک نظریه بر نظریات دیگر، سازگاری آن با ادراکات شهودی ما نسبت به اموری است که متعلق به قلمرو مدعیات نظریه است. این ادراکات شهودی در خصوص علم و آگاهی از هر جای دیگری بیشتر است. چرا که آدمی افزون بر آنکه خود آگاه و غیرآگاه است، به علم و آگاهی خود نیز علم دارد. از این رو هر نظریه‌ای در باب علم و معرفت باید دست کم بتواند ادراکات شهودی ما را در این خصوص توجیه نماید و با آنها ناسازگار نباشد.

احساس تعالی و کمال در اثر آگاهی و رشد و فربهی جان در اثر افزایش علم و ادراک از یک سو و احساس یگانگی و اتحاد با ادراکات و آموخته‌های خود از سوی دیگر، از جمله اموری است که هر کسی با مراجعه‌ی به درون خود آن را می‌یابد. آدمی نه تنها این امور را در عمق جان خویش شهود می‌کند بلکه در تعامل خود با دیگران نیز قدر و قیمت هر کسی را به قدر و قامت معلومات او می‌داند. و چه نیکو فرموده است خداوند در قرآن کریم که «... **قل هل یستوی الذین یعلمون و الذین لایعلمون**». (زمر/۹)

اتحاد نفس با علم و ادراکات خود و استکمال نفس به واسطه‌ی آنها، چنانکه خواهیم دید، از مدعیات اصلی نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول است.

۸) دفع اشکالات مخالفان نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول

مخالفت شدید شیخ الرئیس ابن سینا با این نظریه و نکته‌گیری‌های متعدد او نسبت به قائلان نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول، که غالباً از نوعی استهزاء نسبت به آنان خالی نبود، و نقد موفقیت‌آمیز مطالب شیخ در این خصوص و دفع اشکالات او توسط ملاصدرا، اهمیت و شهرت مبحث اتحاد عاقل و معقول را افزون‌تر کرده است.

☞

نفسانی نیست بلکه اساساً خارج از مقولات و از سنخ وجود است (اسفار، ج ۳، ص ۲۷۸). سبب آگاهی به خود و غیرخود، حضور است و ملاک حضور تجرد است (همان، ص ۲۸۶). «الف» به «ب» علم دارد اگر و تنها اگر صورت علمی «ب» با نفس «الف» اتحاد وجودی پیدا کند (همان، ص ۳۲۰). حقیقت آدمی همان آگاهی است و آدمی به واسطه‌ی علم و آگاهی، استکمال پیدا می‌کند. تحول و تطور گوهر آدمی از لحظه‌ی پیدایش که هویت جسمانی دارد تا رسیدن به تجرد کامل، در اثر اتحاد با صورت علمی تحقق پیدا می‌کند. از این رو انسان نوع واحد نیست، هر فردی از افراد انسان نوعیت متمایز دارد، بلکه هر فردی در هر لحظه نوعیت متفاوتی از لحظه‌ی بعد دارد.

۹) سازگاری نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول با نظریه‌ی وجود ذهنی

هماهنگی نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول و نظریه‌ی وجود ذهنی به گونه‌ای است که مکمل یکدیگر بوده و مجموعاً نظریه‌ی روشنی را در معرفت‌شناسی به وجود می‌آورند. حکیمان مسلمان در مبحث وجود ذهنی رابطه‌ی صور ذهنی را با محکی عنه آنها مورد بحث قرار داده‌اند و در اینکه این رابطه اتحاد ماهوی است اتفاق نظر دارند. اما در مبحث اتحاد عاقل و معقول رابطه‌ی صور با فاعل شناسایی مورد بررسی قرار می‌گیرد و قائلان به نظریه‌ی اخیر این رابطه را به شرحی که خواهیم آورد، اتحاد وجودی می‌دانند. نکته اساسی در اینجا آن است که اگر کسی در مبحث وجود ذهنی، ماهیت علم را از مقوله‌ی کیف بداند، چنانکه نظریه‌ی رایج پیش از ملاصدرا چنین بود، به هیچ روی نمی‌تواند قائل به اتحاد عاقل و معقول باشد مگر آنکه به ناسازگاری درونی نظریه‌ی خود در معرفت‌شناسی تن دهد.

به لحاظ نقش محوری این نظریه در تئوری معرفت شناختی ملاصدرا، بیشترین بحث مقاله‌ی حاضر به بررسی اتحاد عاقل و معقول، مبانی و دلایل آن اختصاص یافته است.

تا به اینجا اهمیت نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول را مورد بحث قرار دادیم و گفتیم که چارچوب اصلی نظریه‌ی معرفت شناختی ملاصدرا در ضمن این نظریه بیان شده است. از این رو شایسته است که در اینجا نظریه‌ی یاد شده را با نگاهی از بالا و در نظر گرفتن ملاحظات تاریخی مورد بررسی قرار دهیم.

نظریه‌ی «اتحاد عاقل و معقول» و به تعبیر دقیق‌تر «اتحاد عالم و معلوم» را می‌توان یک نظریه‌ی عرفانی ـ فلسفی دانست. عارفان مسلمان پیش از حکمای اسلامی متعرض این مسأله شده‌اند و در آثار خود به بحث درباره‌ی آن پرداخته‌اند.[1] این نظریه در فلسفه‌ی اسلامی معرکه‌ی آراء بوده است. گروهی که در رأس آنان ابن سینا (۴۲۸ ـ ۳۷۰ هـ ق) قرار دارد، به شدت با این نظریه مخالفت کرده‌اند[2] و گروه دیگر به تبعیت از ملاصدرا (۱۰۵۰–۹۸۰)، ضمن

---

۱. برای مثال رجوع کنید به ***مصباح الانس*** تألیف شمس‌الدین فناری، ص ۸۲؛ ***تمهید القواعد*** تألیف ابن ترکه صفحات ۶۸ و ۸۶ و ۸۹؛ مواضع مختلف از **فتوحات مکیه** تألیف ابن عربی از جمله وصل اول باب سیصد و شصت؛ ***نصوص*** تألیف قونوی ص ۱۹۷؛ ***شرح فصوص*** تألیف قیصری، فصل پنجم دیباچه.

۲. منکر اصلی و مهمترین مخالف نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول در حوزه‌ی اندیشه‌ی اسلامی ابن سیناست پس از ابن سینا، افزون بر اتباع فلسفه‌ی او، شیخ اشراق (۵۸۷-۵۴۹) و فخر رازی (متوفی ۶۰۶) نیز به مخالفت با

قبول این نظریه، براهین عدیده‌ای بر آن اقامه کرده‌اند و آن را بر مبانی محکم فلسفی استوار نموده‌اند.[1] اما عارفانی که متعرض این مسأله شده‌اند، در چند و چون آن اختلاف نکرده‌اند و اساساً رویکرد آنان به این بحث از منظر متفاوتی بوده است. در پاسخ به این سؤال که حقیقت آدمی چیست، عارفان، «اتحاد عالم و معلوم» را مطرح کرده‌اند و گوهر انسانی را چیزی جز علم و اندیشه ندانسته‌اند.[2]

فیلسوفان عمدتاً از منظر هستی‌شناسی به این مسأله نگاه کرده‌اند و پس از تبیین جایگاه وجود شناختی علم، عالم و معلوم، به بررسی دو نسبتی که میان این سه عامل وجود دارد،[3] پرداخته‌اند. «اتحاد عالم و معلوم» بیان گر نسبت عالم یا فاعل شناسا با علم است.[4]

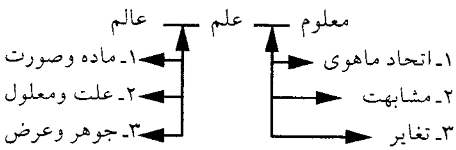
این نظریه پرداخته‌اند. مخالفت ابن سینا با نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول به جهت نظرگاه ویژه‌ای است که در مسأله‌ی علم و ادراک اتخاذ کرده و تصویری است که از چگونگی علم و ادراک ارائه می‌دهد، تفصیل بحث را از منابع ذیل بجوئید: ابن سینا، ***طبیعیات شفا***، فن ششم، مقاله‌ی پنجم، فصل ۶؛ همو، ***اشارات و تنبیهات***، نمط هفتم.

۱. ر. ک: ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، ***الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه***، ۹ ج، داراحیاء التراث العربی، لبنان ۱۹۸۱ م، ج ۳، ص ۳۲۴.

۲. صریح‌ترین تعبیرات را در این خصوص مولوی دارد، موارد زیر از آن جمله است:

ای برادر تو همان اندیشه‌ای — مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه‌ی تو گلشنی — ور بود خاری تو هیمه‌ی گلخنی
جان نباشد جز خبر در آزمون — هر کرا افزون خبر جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر — از چه زان رو که فزون دارد خبر

۳. علم، عالم یا فاعل شناسائی و معلوم یا محکی عنه علم را می‌توان ارکان شناخت نامید، چراکه فرایند شناخت حاصل تعامل سه عنصر یاد شده است، میان این سه عامل دو نسبت برقرار می‌شود: یک نسبت بین علم و محکی عنه آن و نسبت دیگر بین علم و فاعل شناسائی است. این نسبت‌ها و نظریاتی راکه از سوی اندیشمندان مسلمان جهت تبیین آنها ارائه شده است، در نمودار زیر می‌توان دید.



تفصیل بحث را رجوع کنید به مقاله‌ی «جایگاه معرفت‌شناسی در فلسفه‌ی اسلامی»، به قلم نگارنده، مجله‌ی پژوهشی دانشگاه امام صادق علیه السلام، شماره‌ی ۸

۴. در اینجا ممکن است این پرسش مطرح شود که اگر اتحاد عالم و معلوم بیانگر رابطه‌ی عالم با علم است چرا تعبیر «اتحاد عالم و معلوم» به کار نرفته است؟ در پاسخ باید گفت واژه‌ی «معلوم» در ادبیات فلسفی

پیش از بررسی سیر تاریخی نظریه‌ی «اتحاد عاقل و معقول» لازم است اصطلاحات محوری مأخوذ در آن را تبیین نماییم. برای این منظور لازم است سه واژه‌ی «اتحاد»، «عاقل» و «معقول» را بررسی کنیم. از آنجا که در ادبیات فلسفی ما هر یک از واژه‌های یاد شده به صورت مشترک لفظی استعمال شده است، لازم است، ضمن اشاره به معانی متعدد آنها، معنای مورد نظر در این بحث را به روشنی مشخص نماییم.

۱) مراد از «اتحاد» در «اتحاد عاقل و معقول»

معنای لغوی اتحاد، یکی شدن و یگانه گشتن دو شیء مختلف است؛ و به تعبیر ملاصدرا اتحاد بین اشیاء عبارت از آن است که اشیاء متکثر از یک جهت، از جهت دیگری واحد باشند.[۱] در اصطلاح فلسفی، اتحاد دارای انحاء مختلف بوده و بر معانی متعددی اطلاق شده است.[۲] در این میان فرض‌های زیر را برای اتحاد میان عاقل و معقول می‌توان در نظر گرفت:

الف) اتحاد ماهیت عاقل با ماهیت معقول بالذات؛

ب) اتحاد وجود ماهیت عاقل با وجود ماهیت بالذات؛

ج) اتحاد وجود عاقل با ماهیت معقول بالذات؛

د) اتحاد وجود عاقل با وجود معقول بالذات.

فرض (الف) از میان فرض‌های بالا نه معقول است و نه قائلی دارد. معنای این فرض آن است که آدمی - برای مثال - به هنگام تعقل درخت، تغییر ماهیت داده و تبدیل به درخت

☞

فیلسوفان دو معنا دارد؛ گاهی مراد از آن محکی عند علم است که معمولاً برای اشاره به این معنا قید «بالعرض» را به آن می‌افزایند؛ و گاهی مراد از معلوم، معلوم بالذات یا صورت‌های علمی و به تعبیر دیگر خود علم است. در مانحن فیه معنای دوم مورد نظر است.

۱. صدرا در تعلیقات خود بر الهیات شفاء پس از معنا کردن اتحاد، آن گونه که در متن نقل کردیم، می‌نویسد: «و هذا أمر مقول بالتشکیک علی أقسام فان جهة الوحدة قویة فی بعض المتحدات، ضعیفة فی بعض آخر، فاحق الاشیاء بالاتحاد هی المعانی المختلفة التی لها وجود واحد حقیقی کالاتحاد بین الجنس الفصل و لهذا یحملان بالذات علی شیء واحد بالعدد... و ما لیس کذلک علی اصناف متفاوتة فی جهة الوحدة فاذن الاشیاء من جهة کونها واحدة علی اقسام: أحدها أن یکون فیها اتحاد کاتحاد المادة والصورة... الفرق بین وجودیها کالفرق بین الناقص والکامل والضعیف و الشدید، یندمج فیه وجود الناقص الضعیف مع زوال نقصه و قصوره الذی هو أمر عدمی...» (***تعلیقات ملاصدرا بر الهیات شفا***، چاپ سنگی، ص ۲۱۱).

۲. ر.ک: صلیبا، جمیل، ***فرهنگ فلسفی***، ترجمه‌ی منوچهر صانعی دره بیدی، چاپ اول، انتشارات حکمت، تهران ۱۳۶۶.

شود. معقول نبودن این فرض بدان جهت است که ماهیت براساس اصالت وجود، حد وجود است و در همه‌ی اوصاف و احکام، تابع وجود خود می‌باشد. از این رو بدون تغییر در وجود، تغییر ماهیت محال است.

اما اینکه گفتیم فرض یاد شده قائلی ندارد، به این دلیل است که ملاصدرا و دیگر قائلان به نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول، گذشته از قراین گفتاری در کاربرد واژه‌ی «اتحاد»، در بیان نظریه‌ی مورد بحث، صریحاً اتحاد مورد نظر خود را تعریف کرده‌اند. در ادامه‌ی بحث تعریف مورد نظر آنها را نقل خواهیم کرد.

فرض‌های (ب) و (ج) نیز همانند فرض (الف) نه معقول است و نه کسی بدان‌ها قائل شده است. دلیل معقول نبودن این فرض‌ها آن است که هر موجودی محدود به حد معینی است و ماهیت خاص خود را دارد. متحد شدن ماهیت یک موجود با هستی موجود دیگر، بدون آنکه تغییری در هستی آنها پیدا شود و حدود و مرزهای آنها در هم رود، امری ممتنع است. تنها در یک صورت است که ماهیت یک موجود، علاوه بر وجود خودش از وجود دیگر نیز قابل انتزاع است؛ و آن صورت این است که میان هستی دو موجود، رابطه‌ی طولی برقرار باشد و یکی از آنها مرتبه‌ی کمال دیگری محسوب شود.

تنها فرض معقول در این میان، فرض (د) است، و مراد قائلان به اتحاد عاقل و معقول نیز همین فرض است. از این رو مناسب آن است که در اینجا انحاء اتحاد در وجود را مورد بررسی قرار داده و نحوه‌ی مورد نظر قائلان به این نظریه را مشخص نماییم.

۱-۱) اتحاد عرض با جوهر

اتحاد عرض با جوهر، براساس تفسیر خاص ملاصدرا از رابطه‌ی جوهر و عرض، امکان‌پذیر است؛ چرا که صدرا عرض را از مراتب و شؤون جوهر تلقی می‌کند؛ اما حکمای مشائی وجود عرض را بیرون از حیطه‌ی وجود جوهر دانسته و ترکیب آن دو را انضمامی می‌دانند.

۱-۲) اتحاد صورت با ماده

نحوه‌ی ترکیب ماده و صورت معرکه‌ی آراء است. برخی مثل صدرالدین دشتکی شیرازی (متوفی ۹۰۳ هـ ق) و ملاصدرا، ترکیب یاد شده را اتحاد می‌دانند و برخی دیگر همچون ابن سینا و دیگر حکیمان مشائی چنین عقیده‌ای ندارند. مسلم است که اگر ماده را جوهری در عرض صورت بدانیم و قائل شویم که جسم «لابدو أن ینحل فی الخارج الی جوهر هو محض

القوه» و مطابق بعضی تعبیرات صدرا آن را یکی از دو حاشیه‌ی وجود بدانیم، ناچار باید به ترکیب انضمامی قائل شویم و لازمه‌اش نفی اتحاد مرتبه‌ی وجود ماده با مرتبه‌ی وجود صورت است و منتهای علاقه‌ی آن دو همان است که در موضوع و عرض وجود دارد، به اضافه‌ی اینکه به قول حضرات محل لامستغنی است[۱]

به اعتقاد ملاصدرا، تغایر ماده و صورت صرفاً تحلیلی ـ عقلی است و منشأ انتزاع آنها مراتب ناقص و کامل شیء واحد متصل است.[۲]

۳-۱) اتحاد چند ماده در سایه‌ی صورتٌ واحد

برای این نوع اتحاد غالباً اتحاد عناصر تشکیل دهنده‌ی گیاه و حیوان در سایه‌ی صورت نباتی و حیوانی را مثال می‌زنند.[۳]

٤-۱) اتحاد دومعلولی که از علت مفیضه‌ی واحدی صادر می‌شوند.

۵-۱) اتحاد علت هستی بخش با معلول خود، که عین ربط و وابستگی به آن است. این اتحاد موسوم به اتحاد حقیقه و رقیقه است و تنها در پرتو تحلیل ویژه‌ی ملاصدرا از رابطه‌ی علت و معلول، قابل طرح و پذیرش است. اتحاد مورد نظر ملاصدرا در نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول، در آغاز فرایند شناخت که جنبه‌ی انفعالی نفس صبغه‌ی غالب آن است، از نوع اتحاد ماده و صورت است و در مرحله‌ی فاعلیت نفس، این اتحاد از نوع اتحاد حقیقه و رقیقه می‌باشد.[۴]

اتحادی که ابن سینا بر ابطال آن برهان اقامه نموده است مربوط به دو موجودی است که قبل از اتحاد، در عرض هم، بالفعل موجود بوده و متحصل باشند.[۵] صدرا نیز چنین اتحادی را، به همان دلیلی که ابن سینا بیان نموده، پذیرفتنی نمی‌داند.[۶] اتحاد قابل قبول مربوط به دو امری است که یکی متحصل و دیگری لامتحصل است؛ مانند اتحاد وجود و ماهیت. و یا دو امری که هر دو لامتحصل می‌باشند و در این مورد، تحقق اتحاد با پادرمیانی یک امر متحصل صورت می‌گیرد؛ مانند دو عنوان انتزاعی از امر واحد که هر دو موجود به وجود منشأ

---

۱. مطهری، مرتضی، **شرح منظومه**، ج ۱، ص ۷۸.
۲. ر.ک: ***مقاله‌ی مبادی اتحاد عاقل و معقول*** از همین قلم، منتشر شده در مجله‌ی متین شماره ۱۷.
۳. ر.ک: ***تعلیقات ملاصدرا بر الهیات شفا***، ص ۲۱۱.
۴. ر.ک: ***اسفار***، ج ۳، صص ۲۵-۳۲۴؛ ***تعلیقات ملاصدرا بر الهیات شفا***، صص ۱۲-۲۱۱.
۵. ر.ک: مقاله‌ی دلایل منکران اتحاد عاقل و معقول از نگارنده.
۶. ر.ک: ***اسفار***، ج ۳، صص ۲۵-۳۲۴.

انتزاع خود می‌باشند. برای مثال همه‌ی مفاهیمی که از نبات و جماد و حیوان انتزاع می‌شوند، از انسان نیز انتزاع می‌شوند و همه‌ی آنها موجود به وجود انسان می‌باشند. اتحاد امور متحصل تنها در صورتی امکان‌پذیر است که میان آنها رابطه طولی برقرار باشد و همه‌ی آنها مراتب اتصالی شیء واحد به شمار آیند، مانند صور متراکبه.[1]

تا به اینجا درباره‌ی «اتحاد»، و معنای مورد نظر ملاصدرا و پیروان او در این خصوص، توضیحات لازم را آوردیم؛ اکنون نوبت آن است که درباره‌ی «عاقل» یا فاعل شناسا که یکی از سه واژه‌ی محوری در بحث ماست، توضیحاتی را به اختصار ارائه نماییم.

۲) مراد از «عاقل» در «اتحاد عاقل و معقول»

مراد از عاقل در این بحث، نفس انسانی است. همه‌ی فیلسوفان مسلمان در اینکه فاعل شناسایی «نفس» است وفاق دارند، از همین روست که تفاوت دیدگاه‌های آنان، در خصوص پیدایش و ساختار نفس، منجر به اختلاف انظارشان در نظریه‌ی شناخت گردیده است.

ملاصدرا در خصوص پیدایش نفس و رابطه‌ی آن با دیدن از یک سو و با قوای نفسانی از سوی دیگر نظریه‌ی متفاوتی ارائه کرد. در پرتو نظریه‌ی حرکت جوهری، صدرا به این نکته متفطن شد که نفس محصول حرکت جوهری بدن است، نفس در حدوث و پیدایش خود مادی و جسمانی است ولی در بقاء و استمرار وجود، روحانی است[2]. شروع وجود انسان با جسم و بدن است. بدن در اثر حرکت جوهری استکمالی، و حدوث و زوال مستمر، هر لحظه صورتی کامل تر یافته و کمال بر کمال می‌افزاید و در این مسیر به مرحله‌ای می‌رسد که کمال بعدی آن دیگر جسمانی و مادی نیست بلکه روحانی و معنوی است. به این ترتیب «بدن در سیر تکاملی خود تبدیل به روح می‌شود... و یک چیز در حرکات خودش از دنیای سه بعدی و چهاربعدی حرکت می‌کند و به دنیای بی‌بعدی می‌رسد»[3]. از این رو رابطه‌ی روح و بدن، رابطه‌ی قوه و فعل است. بدن قوه‌ی روح و روح فعلیت بدن است. براین اساس، روح و بدن ذومرتبه از یک وجودند. به سخن دیگر وجود انسان، وجود واحد دومراتب است؛ پایین‌ترین مرتبه‌ی آن، جسم و بالاترین مرتبه‌ی آن، روح مجرد است.

---

۱. همان، ج ۵، صص ۲۸-۳۲۷.

۲. ر.ک: *اسفار*، ج ۸، صص ۳۴۷-۳۹۳؛ *الشواهد الربوبیة*، چاپ مشهد، ص ۹۵.

۳. مطهری، مرتضی، *مقالات فلسفی*، ج ۳، انتشارات حکمت، چاپ اول، تهران ۱۳۶۹، صص ۱۸-۱۱۷.

صدرا نظریه‌ی خودش را در باب حدوث و بقای نفس، در قالب قاعده‌ی «النفس جسمانیة الحدوث روحانیة البقاء» عرضه کرد. این قاعده - که اینک از شهرت فراوانی برخوردار است - در آثار فلسفی بعد از ملاصدرا به اسم او ثبت شده است.

این در حالی است که ابن سینا نفس آدمی را روحانیة الحدوث می‌داند و معتقد است که نفس انسانی از همان ماه چهارم، که به جنین تعلق می‌گیرد، موجودی است مجرد و عقلی[۱]. ولی ملاصدرا تعلق چنین موجود مجردی را به بدن که یک امر مادی است، به هیچ روی جایز نمی‌داند[۲].

به هر روی اگر نفس از ابتدای حدوث، جوهر تام و تمامی باشد، ماده دانستن آن برای صور معقوله و استکمال آن در اثر اتحاد با آن صورت‌ها - چنانکه مدعای نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول است - نامعقول خواهد بود. از همین روست که می‌گوئیم حدوث جسمانی نفس و بقای روحانی آن از مبادی نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول است.

صدرا در مورد نفس و قوای آن تصویر بدیعی ارائه می‌دهد که مطابق آن، قوای نفس جدا از نفس نیستند بلکه از مراتب و شؤون نفسند[۳]. «نفس همچون یک ذات واحد است که دارای جنبه‌ها و شاخه‌های متعدد است. البته منظور این نیست که نفس به منزله‌ی تنه‌ی درخت است و این قوا به منزله‌ی شاخه‌های آن، به طوری که اگر همه‌ی این شاخه‌ها را بزنیم، باز هم تنه‌ی درخت به خودی خود باقی است و فقط شاخه‌هایش قطع شده است؛ بلکه نحوه‌ی ارتباط به گونه‌ای است که اگر قوای نفس را از او بگیریم، دیگر چیزی باقی نمی‌ماند[۴]. پیروان حکمت متعالیه این مطلب را با قاعده‌ای تحت عنوان «النفس فی وحدتها کل القوی» بیان نموده‌اند.

مطابق این نظریه، نکته‌ی مهم در مورد نفس این است که چنانکه پیشتر اشاره کردیم،

---

۱. ر.ک: مبحث نفس **شفا**، مقاله‌ی پنجم، فصل سوم.

۲. ر.ک: ***اسفار***، ج ۳، ص ۳۳۰.

۳. سخنان صدرا در این مورد چنین است:

و أما الذی استقر علیه اعتقادنا فهو أن النفس کل القوی و هی مجمعها الوحدانی و مبدئها و غایتها، و هکذا الحال فی کل قوة عالیة بالنسبة الی ماتحتها من القوی التی تستخدمها و ان کان استخدامها بالتقدیم و التأخیر... فالنفس التی لنا أو لکل حیوان فهی جامعة لاستقساط بدنه و مؤلفها و مرکبها علی وجه یصلح لان یکون بدناً لها.

۴. مطهری، مرتضی، **شرح منظومه**، ج ۱، انتشارت حکمت، چاپ اول، تهران ۱۳۶۰، ص ۸۶.

نفس انسانی از ابتدای امر یک جوهر کامل و تام التحصل نمی‌باشد، بلکه همواره یک سیر استکمالی را طی می‌کند. کمالاتی را که نفس کسب می‌نماید، مرهون اتحاد او با صور ادراکی است. نفس در مرتبه‌ی حس، به منزله‌ی ماده به صور حسی و در مرتبه‌ی خیال، به منزله‌ی ماده نسبت به صور خیالی و در مرتبه‌ی عقل به منزله‌ی ماده نسبت به صور عقلانی است.

تصویری که مخالفان نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول از نفس آدمی از نفس و قوای آن ارائه می‌دهند متفاوت با آن چیزی است که توضیح داده شد.[1] از نظرگاه آنان، نفس آدمی از ابتدای امر، جوهر کاملی است که به واسطه‌ی ادراکات تغییری در ذات آن، رخ نمی‌دهد. آنچه در اثر علم و ادراک بر او افزوده می‌شود، اعراضی است که کمال ثانوی برای نفس به شمار می‌آید. قوای ادراکی نیز به منزله‌ی ابزار و آلاتی است که نفس برای انجام عمل ادراک استخدام می‌نماید و وجود آنها جدا از وجود نفس است.

۳) مراد از «معقول» در «اتحاد عاقل و معقول»

واژه‌ی «معقول» در ادبیات فلسفی ما به دو معنا استعمال می‌شود: یکی علم و دیگری محکی عنه علم؛ اگر معنای اول مراد باشد، غالباً «معقول» را با قید «بالذات» همراه می‌کنند، کما اینکه برای اشاره به معنای دوم تعبیر «معقول بالعرض» را به کار می‌برند. در مبحث اتحاد عاقل و معقول، معنای اول از میان دو معنای یاد شده، مورد نظر است. گفتنی است که از میان دو نوع علم، یعنی حصولی و حضوری، اتحاد عاقل و معقول که محل نزاع و معرکه‌ی آراء است، مربوط به علم حصولی است. در علم حضوری همه‌ی حکیمان اتفاق نظر دارند که عاقل و معقول با هم متحدند. از این رو علم حضوری به طور کلی از محل نزاع خارج است.

علم حصولی را در تقسیم ثانوی به علم گزاره‌ای و مفهومی تقسیم می‌کنند، باید توجه داشت که نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول مربوط به علم مفهومی است، و اساساً معرفت‌شناسی فیلسوفان مسلمان، برخلاف معرفت‌شناسی جدید، متکی بر مفاهیم است. معرفت‌شناسی فیلسوفان مغرب زمین عمدتاً گزاره محور است تا مفهوم محور.

آخرین نکته‌ی شایان ذکر در اینجا آن است که اگر چه در عنوان نظریه، همواره واژه‌ی «معقول» به کار رفته است ولی به تصریح ملاصدرا، اتحاد مورد نظر در این نظریه شامل همه‌ی انواع مفاهیم است، خواه این مفاهیم حسی و خیالی باشند و خواه عقلی.

---

۱. ر.ک: ***اشارات و تنبیهات***، نمط سوم، فصل ششم.

تاریخچه‌ی نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول

اتحاد عاقل و معقول یک نظریه‌ی قدیمی در فلسفه است. ردیابی تاریخی این نظریه ریشه‌های آن را در مکتب‌های فلسفی یونان، یعنی فلسفه‌ی افلاطون (۴۲۷-۳۴۸ ق. م)، ارسطو (۳۸۴-۳۲۳ ق. م)، مکتب نوافلاطونیان، به ویژه افلوطین (۲۰۳-۲۷۰ م)، نشان می‌دهد. در این مقاله می‌کوشیم پیشینه‌ی نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول را از دوره‌ی یونان و روم تا دوره‌ی اسلامی بررسی و گزارش نمائیم. در دوره‌ی اسلامی نیز طرفداران عمده‌ی این نظریه را که پیش از ملاصدرا زندگی می‌کرده‌اند، معرفی می‌کنیم. و دست آخر کارنامه‌ی شارحان فلسفه‌ی ملاصدرا و پیروان معاصر او را در خصوص این نظریه مرور خواهیم کرد.

۱) فیلسوفان دوره‌ی یونان و روم

از فیلسوفان این دوره آراء افلاطون، ارسطو و برخی از پیروان او و نیز فیلسوفان نوافلاطونی را به اختصار گزارش می‌کنیم.

۱-۱) افلاطون

نظریه‌ی «استذکاری» افلاطون در معرفت یا به تعبیر مورخان فلسفه «افسانه‌ی تذکر» او[۱]، موهم نوعی اتحاد عاقل و معقول است، چرا که به اعتقاد او معرفت حقیقی همان است که ارواح ازلی آدمیان، در دنیای مُثُل حاصل کرده‌اند و البته این معرفت در حیطه‌ی اقتدار عقل است. به اعتقاد افلاطون، روح آدمی قبل از تعلق به بدن در عالم «مُثُل» سیر و سیاحت داشته و با حقایق اصیل هستی که ارباب انواع می‌باشند، آشنا شده است. بر این اساس انسان در ابتدای تولد، دانای به همه چیز است ولی به اعتقاد افلاطون تعلق به جسم و آلودگی‌های دنیا موجب فراموشی انسان می‌شود و لذا تعلم، چیزی جز یادآوری خاطرات عالم مُثُل نیست.

رأی معرفت شناختی افلاطون در رساله‌های «منون»، «فایدون»، «جمهوری»[۲]،

۱. ر.ک: الفاخوری، حنا و خلیل الجر، ***تاریخ فلسفه در جهان اسلامی***، ترجمه‌ی عبدالمجید آیتی، چاپ سوم، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۶۷، ص ۵۵.

۲. افلاطون در این رساله نظریه‌ی «تعلیم تذکرات» را در ضمن گفتگویی که طرف اصلی آن سقراط است، عرضه می‌کند. در این گفتگو سقراط ادعا می‌کند که از زبان غلام تعلیم ندیده‌ای جواب یک مسأله‌ی هندسی را بیرون می‌کشد. از آنجا که مسأله‌ی مورد نظر هندسی است، جواب دادن به آن از طریق مراجعه‌ی به حواس ممکن نیست. از این رو سقراط - و در حقیقت افلاطون از زبان او - ادعا می‌کند که غلام را واداشته است تا چیزی را به یاد آورد که پیشتر آن را می‌دانسته است.

«کراتیلوس»، «تیمائوس» و «تئاتتوس» آمده است. رساله‌ی اخیر مشتمل بر جامع‌ترین بررسی افلاطون درباره‌ی معرفت است. هسته‌ی اولیه‌ی عمده‌ی مباحث معرفت شناختی جدید را در آثار افلاطون می‌توان یافت.[1] شاید به این جهت است که برخی از مورخان درباره‌ی او گفته‌اند: کل تاریخ فلسفه‌ی غرب حاشیه نویسی بر آثار افلاطون است.

حاصل سخن آنکه، از برهم نهادن و بازساختن پاره‌ای از اصول معرفت شناختی و هستی شناختی افلاطون می‌توان تصویری، ولوضعیف، از اتحاد عاقل و معقول را به دست داد. اصول یاد شده عبارتند از :

۱) فرض وجود جهان مُثُل، مستقل از جهان محسوس، که مشتمل بر حقایق اصیل همه‌ی اشیاء است.

۲) مثال‌ها متعلق و موضوع شناخت آدمیانند.

۳) ابزار شناخت منحصراً عقل است.

۴) روح آدمی افزون بر ازلی و ابدی بودن عاری از هر نوع ترکیبی است. و به سخن دیگر روح آدمی مجرد و بسیط است.

۵) تعلیم چیزی جز تذکر و یادآوری نیست.

در اینکه «چه تفاوتی میان عالم محسوس و عالم معقول (عالم مثل) هست» و «علم ناظر به عالم محسوس از علم ناظر به عالم معقول، که افلاطون آن را معرفت Episteme یا Gnosis می‌نامد، چگونه متمایز می‌شود» و اینکه «آیا معرفت‌شناسی افلاطون مبتنی بر هستی‌شناسی اوست یا هستی‌شناسی او مبتنی بر معرفت‌شناسی او می‌باشد»، بحث‌های مفصلی وجود دارد که این مختصر گنجایش آنها را ندارد. طالبان این بحث‌ها را به کتب مفصل تاریخ فلسفه و از همه بهتر مجموعه‌ی آثار افلاطون ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، ارجاع می‌دهیم.[2]

---

۱. در انتهای کتاب پنجم **جمهوری**، افلاطون استدلال بلندی را بر مبنای تشبیهات مشهورش یعنی خورشید، خط و غار آغاز می‌کند تا نشان دهد روح چگونه از طریق تعلیم می‌تواند به معرفت حقیقی مُثُل دست یابد.

۲. افزون بر آثاری که در متن نام بردیم، در این رساله‌ها نیز مباحث معرفت شناختی مطرح شده است، مهمانی، سوفیست، آپولوژی (دفاعیه‌ی سقراط در دادگاه)، گرگیاس، پارمنیدس، قوانین و نامه‌ی هفتم از مجموعه‌ی نامه‌ها، تذکر دو نکته در خصوص مجموعه‌ی آثار افلاطون در اینجا لازم به نظر می‌رسد:

۲-۱) ارسطو

ارسطو، برخلاف افلاطون، معتقد است ذهن آدمی در ابتدای تولد همانند لوح سفید است و چیزی در آن وجود ندارد. پیدایش علوم با کسب و نظر است که تحقق پیدا می‌کند. ذهن در آغاز جنبه‌ی هیولانی دارد و به تدریج به واسطه‌ی ترکیب با صورت‌های ادراکی به مرحله‌ی فعلیت می‌رسد و صورت مدرکات و معقولات را به خود می‌گیرد؛ به سخن دیگر عقل وقتی با عمل تعقل فعلیت یافت با معقول متحد می‌شود.[۱]

نظریه‌ی معرفت شناختی ارسطو، که عمدتاً در کتاب *درباره‌ی نفس*[۲] او عرضه شده است، مبتنی بر دو تفکیک اساسی در فلسفه‌ی اوست: یکی تفکیک ماده و صورت و دیگری تفکیک قوه و فعل. ارسطو در قسمتی از کتاب یاد شده پس از اشاره به تفکیک اول می‌گوید:

> واجب است که در نفس نیز قائل به چنین تمیزی باشیم. در واقع از یک طرف، در آن عقلی را تمیز می‌دهیم که چون خود تمام معقولات می‌گردد مشابه ماده است، و از طرف دیگر عقلی را که مشابه علت فاعلی است، زیرا همه‌ی آنها را احداث می‌کند به اعتبار اینکه ملکه‌ای است که مشابهت به نور دارد. زیرا به یک معنا نور نیز رنگ‌های بالقوه را به رنگ‌های بالفعل تغییر می‌دهد. و همین عقل است که چون بالذات فعل است مفارق و غیرمنفعل و عاری از اختلاط است.[۳]

یک نکته مربوط به نامه‌های افلاطون است؛ گفتنی است که از افلاطون ۲۳ نامه بر جای مانده است. محققان هشت نامه را یقیناً از خود او دانسته‌اند و بقیه منقول از اوست.

نکته دوم آن است که آنچه از آثار افلاطون باقی مانده است به صورت مکالمه و گفتگو تنظیم شده است. این گفتگوها که هدف افلاطون از تنظیم آنها عرضه‌ی تعلیماتی برای عموم مردم بوده است، تنها دارای ارزش فلسفی نیستند بلکه ای بسا ارزش هنری و ادبی آنها افزون‌تر است. از این رو استخراج و سازماندهی عقاید فلسفی او نیازمند دقت و تأمل است.

۱. برخی از منابعی که بحث‌های مفصل و مفیدی درباره‌ی اندیشه‌های فلسفی و معرفت شناختی افلاطون عرضه کرده‌اند عبارتند از: ***تاریخ فلسفه*** تألیف فردریک کاپلستون، ترجمه‌ی سید جلال‌الدین مجتبوی، جلد یکم؛ ***سیاست از نظر افلاطون***، تألیف الکساندر کویره، ترجمه‌ی امیر حسین جهانبگلو؛ ***افلاطون***، نوشته‌ی کارل یاسپرس ترجمه‌ی محمد حسن لطفی.

۲. ر. ک: ارسطو، ***درباره‌ی نفس***، ۴۲۹ ب ۲۸ تا ۴۳۰ الف ۹.

۳. کتاب ***درباره‌ی نفس*** از جمله‌ی آثار مهمی است که از ارسطو به یادگار مانده و همواره مورد توجه اندیشمندان بوده است. این کتاب را اسحاق بن حنین به عربی برگردانده است. برگردان فارسی آن به همراه

شاگردان و پیروان ارسطو در شروحی که بر کتاب *دربارهی نفس* او نوشتهاند، نظریهی معرفت شناختی او را شرح و تفصیل دادهاند. تئوفراستوس شاگرد برجسته و نخستین جانشین ارسطو، اسکندر افرودیسی یکی از برجستهترین مفسران آثار او و همینطور ابن رشد از جملهی این افرادند. در اینجا به اختصار به سخنان اسکندر افرودیسی[1] اشاره میکنیم. اسکندر مقالهی کوچکی با عنوان *دربارهی نفس* دارد که اسحاق بن حنین آن را به عربی برگردانده است و عبدالرحمن بدوی آن را در ضمن مجموعهی *شروح علی ارسطو مفقوده فی الیونانیة* منتشر کرده است.[2]

این مقاله یکی از مهمترین منابع الهام بخش فیلسوفان مسلمان در مبحث عقل و معقول به شمار میرود.[3] سخنان اسکندر دربارهی اتحاد عاقل و معقول چنین است:

> عقلی که خصلت پایدار و همیشگی دارد (عقل بالملکه) و فاعل است، میتواند خود را تعقل کند، یا به خودش بیندیشد، اما این نه از جهت عقل بودن است، زیرا در آن صورت هم زمان از جهت خود «اندیشیدن و اندیشیده شدن» خواهد بود، بلکه از این جهت که عقل بالفعل یا فعلیت یافته، همان معقولهای بالفعل است...[4]

۳-۱) نوافلاطونیان

شاید بتوان گفت مجموعهی بحثهایی که ارسطو و پیروان او دربارهی عقل و معقول مطرح کرده بودند، زمینه ساز شکوفائی این بحثها در مکتب نوافلاطونیان، به ویژه در آثار بنیانگذار این مکتب یعنی افلوطین، شد.

افلوطین در مواضع مختلف از مجموعهی انئادهای نه گانه دربارهی اتحاد عاقل و معقول

☞

تعلیقات و حواشی توسط آقای علیمراد داودی صورت گرفته و در سال ۱۳۴۹ منتشر شده است. ترجمهی عربی را نیز آقای عبدالرحمن بدوی منتشر کرده است.

۱. برای اطلاع از احوال و آثار او نگاه کنید به :
بدوی، عبدالرحمن، ***ارسطو عندالعرب***؛ همو، ***شروح علی ارسطو مفقودة فی الیونانیة***؛ مصاحب، غلامحسین، ***دایرةالمعارف فارسی*** .

۲. این کتاب از سوی انتشارات دارالمشرق لبنان به چاپ رسیده است.

۳. صدرا رسالهی اتحاد عاقل و معقول را با شمارش درجات عقل مطابق تقسیمبندی اسکندر افرودیسی شروع میکند.

۴. افرودیسی، اسکندر، «مقالهی فی العقل علی رأی أرسطوطالیس» در ضمن ***شروح علی ارسطو مفقودة فی الیونانیة***، ص ۳۴ .

سخن گفته است. وی بیشترین بحث خود را در این باب در کتاب پنجم از مجموعه‌ی یاد شده مطرح نموده است. مسلمان‌ها با شاگرد و ویراستار آثار او یعنی فرفوریوس، بیشتر از خود او آشنا بوده‌اند. کتاب «اشولوجیا»، که فرفوریوس از تلخیص انئادهای نه گانه فراهم کرده است، از مآخذ ملاصدرا به شمار می‌رود. نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول در میمر دوم از این کتاب به صراحت بیان شده است.

ابن سینا نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول را در رساله‌ای از فرفوریوس تحت عنوان *العقل و المعقول* ملاحظه کرده و به مخالفت با آن برخواسته است. ظاهراً ترجمه‌ای قدیمی از این رساله در اختیار ابن سینا بوده است. چرا که به گفته‌ی ابن ندیم چنین ترجمه‌ای از رساله‌ی فرفوریوس به عمل آمده بود.[۱]

۲) پیشینه‌ی اتحاد عاقل و معقول در دوره‌ی اسلامی

در این قسمت نخست سابقه‌ی این مسأله را در آثار فیلسوفان پیش از ملاصدرا جستجو می‌کنیم، آنگاه سخنان عارفان مسلمان را در این خصوص بررسی خواهیم کرد؛ و دست آخر با اشاره به جای این بحث در آثار صدرا، کارنامه‌ی فیلسوفان بعد از او را مرور می‌کنیم.

۱-۲) کندی

اول فیلسوفی که در دوره‌ی اسلامی اتحاد عاقل و معقول را در آثار خود مطرح کرده، یعقوب بن اسحاق کندی (متوفی ۲۵۸ هـ ق.) است. کندی در یکی از رسائل خود، که عنوان آن را *فی العقل* (درباره‌ی عقل) نهاده است، پس از برشمردن انواع چهارگانه‌ی عقل، مطابق رأی ارسطو، و بیان آنکه هیچ امر بالقوه‌ای به خودی خود بالفعل نمی‌گردد؛ بلکه این امر تنها به واسطه‌ی امر دیگری، که بالفعل است، امکان‌پذیر است، می‌نویسد: نفس، که بالقوه عاقل است، به واسطه‌ی تماس با عقل اول، و اتحاد با صورت‌های معقول، عاقل بالفعل می‌شود.[۲]

روشن است که مآخذ کندی، در تقریر این مسائل، آثار ارسطو از جمله کتاب نفس اوست. بسیاری از این آثار تحت نظارت خود او به عربی برگردانده شد.

۲-۲) فارابی

دومین فیلسوف برجسته‌ی مسلمان که درباره‌ی اتحاد عاقل و معقول سخن گفته است،

---

۱. ر.ک: ابن ندیم، ***الفهرست***، ذیل فرفوریوس.

۲. ر.ک: ***رسائل الکندی الفلسفیة*** به تحقیق و تقدیم محمد عبدالهادی ابوریدة، دارالفکر العربی، مصر ۱۳۶۹ هـ ق. صص ۵۶-۳۵۵.

ابونصر فارابی (متوفی ۳۳۹ هـ ق) است. فارابی در آثار متعدد خود (کتاب *السیاسة المدنیة*، *مقالة فی معانی العقل* و *رسالة فی العقل*) درباره‌ی معانی عقل و همین طور اتحاد عاقل و معقول سخن گفته است. در رساله‌ی *مقالة فی معانی العقل* معانی عقل را چنین برشمرده است:

> عقل شش معنا دارد: یکی عقل در کاربرد عمومی که مردم در حق کسی می‌گویند او عاقل است. دوم عقل در کاربرد متکلمین. سوم عقل به معنایی که ارسطو در کتاب برهان به کار برده است. چهارم عقل به معنایی که ارسطو در کتاب اخلاق به کار برده است. پنجم عقل به معنایی که او در کتاب نفس استعمال نموده و ششم عقل به معنایی که در کتاب متافیزیک به کار برده است.[۱]

فارابی در ادامه‌ی بحث خود برای معنای پنجم عقل چهار درجه برمی‌شمارد: عقل بالقوه، عقل بالفعل، عقل مستفاد و عقل فعال. آنگاه می‌گوید:

> عقل بالقوه، نفس یا جزئی از آن یا یکی از قوای آن است که می‌تواند ماهیات یا صورت‌های موجودات را، بدون مواد آنها، انتزاع کند و آنها را صورت خود گرداند...[۲]

۳-۲) ابوالحسن عامری

بعد از فارابی، ابوالحسن عامری (متوفی ۳۸۱ هـ ق) درباره‌ی اتحاد عاقل و معقول بحث کرده است. وی فصل سیزدهم از رساله‌ی ارزشمند *الفصول فی المعالم الالهیة* را به این مسأله اختصاص داده و برای اثبات آن استدلال کرده است.[۳]

استاد ابراهیمی دینانی ضمن مقاله‌ی «ابوالحسن عامری» در دایرةالمعارف بزرگ اسلامی می‌نویسد: «ابوالحسن عامری نخستین فیلسوف جهان اسلام است که در آثار خود مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول را مطرح ساخته و پس از بررسی دقیق آن را پذیرفته است». پرواضح است که اطلاق نخستین فیلسوف بر عامری سخن ناصوابی است.

---

۱. ر. ک: *الثمرة المرضیة فی بعض الرسالات الفارابیة*، لیدن ۱۸۰۰ م، مقاله‌ی فی معانی العقل للمعلم الثانی الفارابی، صص ۴۸-۳۹.

۲. همان.

۳. ر. ک: *رسائل ابی الحسن العامری و شذراته الفلسفیة*، بـه تـصحیح و تـقدیم د. سحبان خلیفات، انتشارات دانشگاه اردن، عمان ۱۹۸۸ م، صص ۷۳-۳۷۲.

٤-٢) موضع ابن سینا و فیلسوفان بعد از او

دیدیم که فیلسوفان مسلمان در اعتقاد به وجود صورت‌های علمی و حصول آنها برای نفس که فاعل شناسایی است، اتفاق نظر دارند. اما در تفسیر و تبیین چگونگی این حصول و بیان تفاوت آن از حصول‌ها و وابستگی‌های وجودی دیگر، میان آنان اختلاف نظر وجود دارد. چالش فیلسوفان مسلمان در مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول، در واقع، به همین مسأله مربوط می‌شود. نظریه‌ی ابن سینا در این مسأله اجمالاً این است که حصول یاد شده از نوع حصول عرض برای موضوع خود است. تفاوت این حصول از حصول‌های دیگر به تجرد موضوع آن برمی‌گردد. هرگاه موضوع عرض مجرد باشد، عالم به عرضی که حال در اوست، خواهد بود؛ و در غیر این صورت عالم نیست. همانند موضوعات جسمانی که به اعراض خودشان علم ندارند.

رأی ابن سینا در این مسأله شیخ اشراق را قانع نکرد و ایشان در کتاب *تلویحات* بعد از حکایت از صعوبت مسأله‌ی علم و ادراک، جریان مکاشفه‌ای رانقل می‌کند که در ضمن آن ارسطو مشکل او را حل نموده است. سهروردی از آن پس علم را اضافه‌ی اشراقی دانست.[1]

صدرا نیز در اسفار به صعوبت این مسأله اشاره می‌کند، آنگاه سخن از مکاشفه‌ای به میان می‌آورد که ضمن آن نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول به او الهام شده است.[2]

بعد از ابن سینا فخر رازی (متوفی ۶۰۶ هـ ق)، به تبعیت از او، اتحاد عاقل و معقول را باطل دانست. وی در کتاب *المباحث المشرقية* دلایلی مشابه دلایل ابن سینا برای نفی اتحاد عاقل و معقول اقامه کرده است.[3]

افضل الدین محمد مرقی کاشانی (متوفی ۷۰۷ هـ ق) در مصنفات خود اشاره‌هایی به نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول دارد.[4] مرحوم مینوی که یکی از دو تصحیح کننده‌ی مصنفات کاشانی است، معتقد است که کتاب *الفصول فی المعالم الالهية*، تألیف ابوالحسن عامری،

---

۱. ر.ک: ***التلویحات*** (در مجموعه‌ی مصنفات جلد اول)، صص ۷۴-۷۰.

۲. ر.ک: ***اسفار***، ج ۳، صص ۱۳-۳۱۲.

۳. ر.ک: ***المباحث المشرقية***، ج ۱، صص ۴۹-۴۴۷.

۴. ر.ک: ***مصنفات افضل الدین مرقی کاشانی***، به تصحیح مجتبی مینوی و یحیی مهدوی، انتشارات خوارزمی، چاپ دوم، تهران ۱۳۶۶، صص ۳۳-۲۳۲.

مأخذ عمده‌ی افضل الدین کاشانی در مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول بوده است.[۱]

۵-۲) پیشینه‌ی اتحاد عاقل و معقول در آثار عارفان مسلمان

ردپای بسیاری از نظریاتی را که صدرا در فلسفه‌ی خود پرورده و متلائم با دستگاه فلسفی خود نموده است، باید از آثار عرفانی جست. اقرار خود ملاصدرا به اخذ و اقتباس از عارفان از یک سو، و قراین و مشابهت‌های گفتاری فراوان از سوی دیگر گواه آن است که بسیاری از مسائل ابتکاری در فلسفه‌ی ملاصدرا ریشه در آثار عرفانی دارد. البته این مطلب از ارزش و اهمیت کار صدرا نمی‌کاهد؛ چه، مبنا سازی فلسفی برای این نظریات و برهانی کردن آنها و در یک جمله نظام‌مند کردن آنها، در قالب یک نظریه‌ی فلسفی، نامی جز ابتکار ندارد. به هر روی نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول را می‌توان در آثار عارفانی همچون شمس الدین فناری (*مصباح الأنس*، ۸۲)، ابن ترکه (*تمهیدات القواعد*، صفحات ۶۸، ۸۶ ، ۸۹)، ابن عربی (در مواضع مختلف *فتوحات* از جمله وصل اول باب سیصد و شصت)، قونوی (*نصوص*، ۱۹۷) و شرح فصوص قیصری (فصل ۵ دیباچه) به صورت آشکاری یافت. گفتنی است که در آثار عرفانی به جای عنوان «اتحاد عاقل و معقول» همواره از تعبیر «اتحاد عالم و معلوم» استفاده می‌شود. مولوی در ضمن اشعار مثنوی به نحو بسیار جذابی اندیشه‌ی اتحاد عاقل و معقول را توصیف کرده است. این قسمت از بحث را با نقل ابیاتی از مولوی به پایان می‌بریم:

جان نباشد جز خبر در آزمون　　　هر کرا افزون خبر جانش فزون
جان ما از جان حیوان بیشتر　　　از چه زان رو که فزون دارد خبر

و در جای دیگر

ای برادر تو همان اندیشه‌ای　　　مابقی تو استخوان و ریشه‌ای
گر گل است اندیشه‌ی تو گلشنی　　　ور بود خاری تو هیمه‌ی گلخنی

و در جای دیگر

چون سر و ماهیت جان مخبر است　　　هر که او آگاه‌تر با جان‌تر است
اقتضای جان چو ای دل آگهیست　　　هر که آگه‌تر بود جانش قویست

۱. ر. ک: مینوی، مجتبی، معرفی رساله‌ی الفصول...، مجله‌ی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران، سال چهارم، شماره ۳ ، ص ۵۹.

۶-۲) اتحاد عاقل و معقول در آثار ملاصدرا

ملاصدرا افزون بر اسفار که مکرر در این مقاله به آن استناد کرده و عبارات آن را نقل نموده‌ایم، و تألیف یک رساله‌ی مستقل تحت عنوان *فی اتحاد العاقل و المعقول* که توسط نگارنده، با تکیه بر ۸ نسخه‌ی خطی، تصحیح شده و به زودی، توسط بنیاد حکمت صدرا، منتشر خواهد شد، در آثار دیگر خود نیز درباره‌ی اتحاد عاقل و معقول بحث کرده است.

ذیلاً این آثار را با مشخص کردن صفحه از روی چاپی که هم اکنون در اختیار هست، معرفی می‌کنیم:

المبداء و المعاد (تصحیح آشتیانی، صص ۸۷-۷۸)، *المشاعر* (تصحیح کربن، مشعر هفتم از منهج اول)، *الحشر* (ص ۱۹۳)، شرح *الهدایة* (صص ۳۰۹ و ۳۲۵)، *الحکمة العرشیة* (صص ۲۴-۱۲۲)، *مفاتیح الغیب* (۱۰۹ و ۱۴۹)، *المظاهر الالهیة* (ص ۲۶)، سه *اصل* (ص ۱۰۱)، *اکسیر العارفین* (ص ۳۱۸)، *الشواهد الربوبیة* (چاپ مشهد، صص ۴۴-۲۴۲).

۷-۲) مروری بر کارنامه پیروان ملاصدرا و فیلسوفان معاصر در مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول

از شاگردان بلافصل ملاصدرا که بگذریم مؤثرترین بحث‌هایی که در مسأله‌ی اتحاد عاقل و معقول و شرح آن صورت گرفته به قرار زیر است:

حاجی سبزواری (۱۲۱۲ – ۱۲۸۹ هـ ق) در چند جای شرح منظومه‌ی حکمت خود نظریه‌ی اتحاد عاقل و معقول را شرح کرده است.[۱] و همینطور در *اسرار الحکم*[۲] و *تعلیقات الشواهد الربوبیة*[۳] در این باره بحث کرده است. مفصل‌ترین بحث حاجی، درباره‌ی این نظریه، در حواشی او بر اسفار آمده است. در اینجاست که حاجی چندین دلیل مستقل را برای اثبات آن اقامه کرده است.[۴]

از معاصران، علامه‌ی رفیعی قزوینی (۱۳۱۵ – ۱۳۹۶ هـ ق) رساله‌ی موجز و دقیقی در شرح و اثبات نظریه‌ی یاد شده نگاشته است که با حواشی استاد حسن زاده آملی به طبع رسیده است. علامه سید محمد حسین طباطبائی، در دو کتاب ارزشمند حکمی خود، این

---

۱. ر.ک: ***غرر الفرائد***، ذیل مبحث وجود ذهنی و مبحث علم خداوند.
۲. ر.ک: صفحات ۲۶ و ۳۰۸ از طبع مرحوم شعرانی.
۳. ر.ک: تعلیقه‌ی حاجی بر مبحث اتحاد عاقل و معقول الشواهد الربوبیة.
۴. ر.ک: ***اسفار***، ج ۳، ص ۳۲۰ پاورقی (۱).

نظریه را با دیدگاه‌های متفاوتی مطرح نموده است.[1] ایشان در حواشی خود بر اسفار نیز، ضمن شرح نظریه‌ی ملاصدرا، دیدگاه‌های نقدی خود را عرضه نموده است.[2] استاد شهید مرتضی مطهری‌ﷺ در دو شرح مختصر و مبسوط خود بر منظومه‌ی حاجی این نظریه را از جنبه‌های مختلفی مورد بررسی قرار داده و شرح نموده است.[3] مرحوم میرزا مهدی آشتیانی و محمد تقی آملی، در تعلیقات خودشان بر شرح منظومه‌ی حاجی سبزواری، شرح سودمندی را ارائه کرده‌اند. استاد مهدی حائری یزدی در دو کتاب علم کلی و کاوش‌های عقل نظری و همینطور در طی مقاله‌ای که در مجله‌ی «مقالات و بررسی‌ها»ی دانشکده‌ی الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران به چاپ رسانده، از نظرگاه متفاوتی این نظریه را تحلیل کرده است. و بالاخره آخرین اثر کتابی است تحت عنوان *دروس اتحاد عاقل و معقول* تألیف استاد حسن زاده آملی که مشتمل است بر حواشی ایشان بر مبحث اتحاد عاقل و معقول اسفار و همینطور حواشی استادان ایشان بر این موضوع از اسفار.

بقیه‌ی حجم کتاب یاد شده را درس‌های ایشان که درباره‌ی این موضوع القاء شده، به خود اختصاص داده است.

---

۱. ر.ک: ***بدایة الحکمة و نهایة الحکمة***، مبحث اتحاد عالم و معلوم.
۲. ر.ک: ***اسفار***، ج ۳، صص ۱۴-۳۱۳ پاورقی (۲).
۳. ر.ک: ذیل مبحث وجود ذهنی از دو کتاب یاد شده.

معرفت عقلی و شناخت فطری

نزد ابن سینا

دکتر علی اصغر خندان*

* استادیار دانشکده‌ی الهیات دانشگاه امام صادق علیه‌السلام

مقدمه

بی‌تردید در میان مباحث مختلف فلسفی، مسائل مربوط به ادراک و معرفت بیش از هر موضوع دیگر محل مناقشات و معرکه‌ی آراء بوده است. این امر در میان فیلسوفان مغرب زمین، به ویژه در طی چند قرن اخیر، تبلور کامل یافته و به اوج خود رسیده است؛ به طوری که استاد مطهری﷫ محور مسائل فلسفی اروپا را سه مسأله‌ی زیر برمی‌شمارد: ارزش معلومات، راه‌های حصول علم، تعیین حدود علم[1].

در رابطه با مسأله‌ی راه‌های حصول علم و معرفت عقل گرایان عموماً معتقدند که ذهن مجموعه‌ای از فطریات دارد که زمینه‌ی معرفت پیشین را فراهم می‌کند، اما تجربه گرایان انکار می‌کنند که چنین فطریاتی وجود داشته باشد. مثال معروف در این زمینه، برخورد سقراط، با برده‌ی جوانی است که پس از چند سؤال توسط سقراط به کشف چند قضیه‌ی هندسی رهنمون می‌شود. فیلسوفانی همچون افلاطون[2] و لایب نیتز[3] از این جریان نتیجه می‌گیرند که برده‌ی جوان آن قضایا را به نحو نظری می‌دانسته است. در برابر این تقریر، تجربه گرایان اشکال می‌کنند که چرا نباید فرض کرد که آنچه برای فراگیری هندسه برای آن جوان لازم بوده وجود داشته و ضرورتی ندارد که فطریاتی را فرض کنیم.

مثال دیگر مربوط به بدیهیات اولیه است. سؤال این جاست که آیا اصولی مانند «کل از جزء بزرگ‌تر است»؛ «نقیضان با هم جمع نمی‌شوند»؛ «دو تعداد مساوی با یک مقدار، خود مساوی هستند» و... یک سلسله اصول فطری نزد انسان می‌باشند و یا این که این اصول چیزی جز عقل نمی‌باشند. تجربه گرایان مدعی هستند که انسان با ویژگی عقل یا هوش عمومی و از راه تجربه، توان فراگیری در طیف وسیعی از زمینه‌های مختلف را داراست و لذا با استفاده از تیغ او کام، باید هر فرض دیگری غیر از عقل را کنار گذاشت.

---

۱. مطهری، ***اصول فلسفه و روش رئالیسم***، ج ۲، ص ۱۶.

۲. افلاطون، ***دوره‌ی آثار افلاطون***، ج ۱، صص ۳۹۵-۳۸۹ (منون، ۸۵-۸۲).

3. Leibnitz, *New Essays*, 1.1.5

این اختلاف نظر در میان خود عقل گرایان نیز قابل تقریر است، چنان که عده‌ای معتقدند که با وجود عقل جایی برای فرض فطرت نیست. مثلاً یکی از معاصران دکارت در اعتراض به نظریه‌ی فطرت او می‌گوید که ذهن هیچ نیازی به تصورات فطری نظری یا اصول متعارف بدیهی ندارد، زیرا قوه‌ی تفکر برای تبیین اعمال آن کافی است.[1]

در این مقاله سعی شده موضع یکی از چهره‌های شاخص فلسفه‌ی اسلامی، یعنی شیخ الرئیس ابن سینا در رابطه با بحث مذکور در باب رابطه‌ی ادراکات فطری و عقل مورد بررسی قرار گیرد. این بررسی در آثار تجربه‌گرایان (چه متقدم مانند لاک، بارکلی و هیوم و چه متأخر همچون راسل، آیر و کواین) نیز بسیار ضروری و مفید است و می‌تواند دستاوردهای مهمی به همراه داشته باشد.

تقریر یک اشکال: فطرت همان عقل است

نظریه‌ی فطرت گاهی چنان تقریر می‌شود که گویا موجودات مختلف هر کدام یک طبع خاص دارند و انسان هم فطرت دارد. اما باید به خاطر داشت که طبع همان صورت نوعیه است و صورت نوعیه مقسم فطرت است نه قسیم آن. اوصاف ذاتی یا صورت نوعیه در جماد، گیاه، حیوان و از جمله انسان وجود دارد و البته اشکالی ندارد که کسی این صورت نوعیه در انسان را «فطرت» بنامد. اما با صرف نامگذاری نمی‌توان مدعی شد که فطرت یک نظریه‌ی انسان‌شناختی است؛ یعنی در حالی که در تاریکی قدم می‌زنیم و ابعاد این قضیه را به روشنی آشکار نکرده‌ایم، فقط به آن افتخار کنیم و چنین بپسندیم که چیزی به نام فطرت در یک گوشه از روح و روان انسان باشد و در مواضع مختلف به آن استناد کنیم. اشکال اصلی نظریه‌ی فطرت این است که از یک سو فطرت را به عنوان صورت نوعیه و یا فصل ممیز انسان معرفی می‌کند و از سوی دیگر چنان وانمود می‌کند که گویا فطرت چیزی غیر از عقل است؛ در حالی که می‌دانیم فقط عقل، فصل ممیز و ذاتی انسان می‌باشد.

قدما انسان را به «حیوان ناطق» تعریف کرده‌اند که در آن نطق همان «لوگوس» (Logos) و عقل است. ذاتیات انسان همین است و اگر ذاتی دیگری، به عنوان فطرت، وجود دارد باید روشن شود.

---

۱. کاپلستون، ***تاریخ فلسفه***، ج ۴، صص ۱۰۸-۱۰۷.

البته در این بحث باید مراد از عقل هم تعیین گردد. عقل، به عنوان ذاتی و فصل ممیز انسان، یک حقیقت کلی است که دایره‌ی آن بسیار وسیع است و آنچه در تعریف آن گفته می‌شود معمولاً حاکی از بخشی از آن حقیقت است. مثلاً این که عقل، یعنی ادراک کلیات، درست است. اما معرف تمام عقل نیست و خود این جمله را هم عقل می‌گوید.

عقل یک حقیقت عالی است که ظهورات و تعینات گوناگونی دارد، مانند عقل نظری، عقل عملی، عقل ریاضی، عقل تجربی، شهود عرفانی و حتی عقل عرفی و...

ما دو عقل نداریم که یکی نظری و یکی عملی باشد، بلکه عقل حقیقت واحدی است که از نظر متعلق خود می‌تواند تقسیم شود؛ یعنی اگر متعلق آن صرف ادراک باشد، نظری و اگر بایدها و نبایدها باشد، عملی خواهد بود. شهود عرفانی نیز معقول است، یعنی وقتی بیان می‌شود مورد تأیید عقل است، به عبارت دیگر شهود عرفانی باید معقول باشد و الا ارزش نخواهد داشت. زیرا آن عقل کلی که هر یک از این‌ها تعین و تجلی آن است، حدود هر یک را معلوم می‌سازد.

بنابر این عقل کلی هر نوع خطا و صوابی را تشخیص می‌دهد و خود خطا نمی‌کند. گرچه عقل موجود در افراد خطا می‌کند. تمام قوام انسان به عقل اوست و لذا نباید گفت عقل یکی از قوای ماست، چون ما مستقل از عقل چیزی نیستیم. هر یک از قوای انسان مانند سامعه و باصره اگر نباشد، انسان انسان است، اما اگر انسان عقل نداشته باشد انسان نیست. لذا عقل در عرض قوای دیگر قرار نمی‌گیرد. حس و خیال و وهم و دیگر قوا همه در تحت سیطره‌ی عقل عمل می‌کنند و اگر سیطره‌ی عقل را برداریم، همه چیز گمراه کننده خواهد بود، اما با حضور و سیطره‌ی عقل همه‌ی این‌ها خوب و بجا خواهند بود.

حال با تعریف و تبیینی که از عقل شد سؤال اصلی این است که فطرت چیست و جایگاه آن کدام است؟ اگر اوصافی که برای عقل شمرده شد، طبق ادعا، اوصاف فطرت است، در این صورت نزاع لفظی است و فطرت همان عقل است.

ویژگی‌ها و اوصافی که برای فطرت شمرده می‌شود، همگی این مطلب را تأیید می‌کند که فطرت همان عقل است. مثلاً این که اصل امتناع اجتماع نقیضین فطری است، خاصیت عقل نظری است؛ شناخت یا تشخیص اخلاق نیک و بد یا حسن و قبح مربوط به عقل عملی است و همین طور اوصاف دیگر فطرت که هر چه بشمارید، همه صفات عقل است.

قدما و بزرگان ما نیز به این مسأله توجه داشتند و اصل توجه خود را به عقل معطوف نموده‌اند و اگر گاهی از فطرت نام می‌برند مرادشان همان عقل به وصف هدایت‌گری است.

با توجه به آنچه ذکر شد، و به حکم «لامشاحة فی الاصطلاح»، اگر کسی در باب عقل سخن بگوید ولی از عنوان فطرت استفاده کند، اشکالی ندارد و این اختلاف لفظی مقبول است. اما اگر کسی در باب فطرت نظریه‌پردازی کند و آن را غیر از عقل بداند، باید روشن سازد که فطرت غیر از عقل چیست؟ از فطرت چه کاری برمی‌آید که از عقل برنمی‌آید؟ کجاست که فطرت هست و عقل نیست؟

به نظر می‌رسد که مبدعان نظریه‌ی فطرت جزو دسته‌ی اخیر باشند. از جمله‌ی این متفکران و شاید مهم‌ترین آنها در جامعه‌ی علمی کشور، مرحوم استاد مطهری‌ﷺ است.

به نظر می‌رسد که مرحوم مطهری‌ﷺ قبول نداشت که فطرت همان عقل است و شواهدی این مطلب را تأیید می‌کند. از جمله این که ایشان کتاب مستقلی تحت عنوان فطرت دارد و در جای جای آن به این نظریه همچون کشف تازه‌ای می‌پردازد. ایشان مسأله‌ی فطرت را یک بحث فلسفی می‌داند که در قرآن و سنت روی آن تکیه‌ی فراوان شده است، تا آن جا که شاید بتوان گفت مسأله‌ی فطرت ام‌المسائل معارف اسلامی[1] است. ایشان تصریح می‌کند که قدما در این باب مطلبی نگفته‌اند:

> این مسأله‌ی فطرت از حیاتی‌ترین مسائل معارف ماست و خیلی ضرورت دارد که حل شود ولی متأسفانه در کتاب‌های ما اعم از تفسیر و شرح حدیث و فلسفه، بحث‌های مستوفایی راجع به فطرت نشده است... با این که در قرآن از فطرت زیاد یاد شده است، ولی هر چه انسان جستجو می‌کند، در هیچ جا یک بحث جامعی راجع به آن پیدا نمی‌کند.[2]

با توجه به این قراین تردیدی باقی نمی‌ماند که از نظر مرحوم مطهری‌ﷺ موضوع فطرت، ایده‌ای جدید و امری غیر از عقل است. لذا این سؤال به طور جدی مطرح می‌شود که جز عقل و ابعاد و اوصاف آن، فطرت چه چیز دیگری می‌تواند باشد؟

ممکن است گفته شود که مرحوم مطهری‌ﷺ نظریه‌ی فطرت را در مقابل تجربه گرایانی مانند جان لاک که منکر فطریات هستند مطرح کرده است. اما این سخن نارسایی است. زیرا

---

۱. مطهری، مرتضی، ***انسان در قرآن***، ص ۶۷.

۲. مطهری، مرتضی، ***نقدی بر مارکسیسم***، ص ۲۴۹ و ۷۴.

اولاً تجربه گرایان می‌گویند ما بدون تجربه هیچ نداریم. در پاسخ، عقل گرایان می‌گویند عقل داریم و فطرت گرایان هم می‌گویند فطرت. ثانیاً همان طور که اشاره شد مرحوم مطهری﷿ فطرت را در سنت اسلامی خود ما مطرح می‌کند و تعجب می‌کند چرا بزرگان ما به آن نپرداخته‌اند. لذا در نزاع با تجربه گرایی تفاوتی میان قول به عقل و فطرت نیست، اما پیش از آن نزاع ما باید تکلیف خود را روشن کنیم و به ارسطو و بوعلی پاسخ دهیم که آیا چیزی جز عقل به نام فطرت می‌تواند وجود داشته باشد.

تمهید پاسخ

چنان که ملاحظه شد اشکال مذکور کاملاً مبنایی است و اصل و اساس نظریه‌ی فطرت را زیر سؤال می‌برد و اگر این اشکال وارد باشد، پرونده‌ی بحث از فطرت و فطریات بسته می‌شود و به عبارت دیگر قبل از پاسخ گویی به این اشکال، هرگونه اظهار نظر و قضاوت و به تبع نتیجه‌گیری در باب فطرت و فطریات نادرست خواهد بود، مگر این که لفظ فطرت به معنای عقل به کار برده شود که خود این جایگزینی در تعبیر موجب لغزش و انحراف و لااقل زاید و بی‌فایده خواهد بود.

در متن اشکال به درستی تذکر داده شده است که نباید در باب فطرت کلی گویی کنیم و امور مختلف را به امر مبهمی در روح به نام فطرت نسبت دهیم. این نکته نیز درست است که در جامعه‌ی ما، شهید مطهری﷿ مهم‌ترین قائل، پیرو و مدافع نظریه‌ی فطرت است، اما علیرغم اهتمام فراوان به نظریه‌ی فطرت، ایشان فرصت تقریر فلسفی این نظریه و پاسخ به اشکال اخیر را نیافت. در این پژوهش سعی خواهیم کرد در بیان اشکالات از کلی گویی پرهیز نماییم و از این رو برای قضاوت در باب اشکال مطرح شده، که فطرت همان عقل است، به تبیین و تقریر دقیق اشکال خواهیم پرداخت.

از آنجا که بیان اشکال از موضع عقل گرایی در فضای سنت اسلامی و نظام فکری ذات گرایی انجام شده در مقام پاسخ نیز باید در همین فضا باقی بماند. به تعبیری که در متن اشکال آمده ما باید ابتدا تکلیف خود را روشن کنیم و به ارسطو و بوعلی پاسخ دهیم که آیا چیزی جز عقل به نام فطرت می‌تواند وجود داشته باشد.

با توجه به مقدمات مذکور، برای پاسخ به اشکالات مورد نظر، بررسی رابطه‌ی فطرت و عقل در آثار شیخ الرئیس ابوعلی سینا، که نظام فلسفی اش آمیزه‌ای است از مهم‌ترین عناصر

بنیادی فلسفه‌ی مشایی - ارسطویی و برخی عناصر مشخص جهان بینی نوافلاطونی در پیوند با جهان‌بینی دینی و اسلامی، دنبال می‌شود، چراکه او با توجه به گستردگی و عمق آثار خود، می‌تواند گزینه و نماینده‌ی بسیار خوبی برای سنت فلسفی اسلامی باشد.

آنچه در پی خواهد آمد مروری است بر آثار ابن سینا و جستجو و تلاش برای پاسخ به این پرسش که آیا از نظر او فطرت همان عقل است.

عقل، یکی از قوای نفس

ابن سینا در آثار مختلف خود در باب نفس و قوای آن اظهار نظر کرده که خلاصه‌ی آن چنین است:

> قوای نفسانی در تقسیم اول به سه قسم تقسیم می‌شوند: اول نفس نباتی،... دوم نفس حیوانی،... و سوم نفس انسانی. برای هر یک از این سه نفس مذکور نیز قوای خاصی است. نفس نباتی دارای سه قوه است: غاذیه،... منمیه،... و مولده. و نفس حیوانی در تقسیم اول دارای دو قوه است: محرکه و مدرکه. محرکه بر دو قسم است: یک شاخه قوه‌ی شهوانی نامیده می‌شود،... و یک شاخه قوه‌ی غضبیه نامیده می‌شود. اما قوه‌ی مدرکه نیز بر دو قسم است: یکی از آنها قوه‌ی درک از خارج است و دیگری قوه‌ی درک از داخل. قوه‌ی مدرکه از خارج همان حواس پنج گانه (بینایی، شنوایی، بویایی، چشایی و لامسه) است و از قوای مدرکه‌ی باطنی حیوانی، قوه بنطاسیا (حس مشترک)، سپس متخلیه،... سپس وهیمه،... سپس حافظه (ذاکره) است.
>
> اما قوای نفسانی ناطقه‌ی انسانی تقسیم می‌شود به قوه‌ی عامله و عالمه. قوه‌ی نظری (عالمه) گاهی عقل هیولانی... و گاهی عقل بالملکه... و گاهی عقل بالفعل... و گاهی عقل مستفاد است.[۱]

مراتب عقل

ابن سینا مراتب عقل را به مراتب قوه و فعل نوشتن تشبیه می‌کند که در کودک این امر در حد قوه‌ی مطلقه است و چیزی از آن به فعلیت نرسیده است. در مرحله‌ی بعد که کودک رشد می‌کند و با قلم و کاغذ و مقدمات نوشتن آشنا می‌شود، این مرحله، به عنوان قوه‌ی ممکنه،

---

۱. ابن سینا، ***الشفاء، الطبیعیات، النفس***، صص ۴۰-۳۲، ***رساله‌ی نفس***، صص ۲۶-۱۱.

شناخته می‌شود و کمال قوه وقتی است که شخص نوشتن را می‌آموزد و هر وقت که بخواهد می‌تواند بنویسد[1]. البته هنگام نوشتن، این قوه تبدیل به فعل می‌شود.

نسبت عقل نظری با دریافت معقولات نیز همین طور است:

عقل هیولانی: «گاهی نسبت به قوه‌ی (عقل) نظری با صورت مجردی که گفتیم، نسبت بالقوه‌ی مطلق است، به طوری که این قوه‌ی نفس هیچ چیز از کمال مربوط را دریافت نکرده و در این صورت عقل هیولانی نامیده می‌شود.»

عقل بالملکه: «و گاهی نسبت آن نسبت بالقوه‌ی ممکن است و آن وقتی است که در قوه‌ی هیولانی، برخی از کمالات معقولات اولی که از طریق آنها به مقولات ثانی می‌رسد، حاصل شده باشد. و مراد من از معقولات اولی مقدماتی است که تصدیق آنها بدون اکتساب حاصل می‌شود و بدون این که شخص احساس کند که ممکن است زمانی خالی از آن تصدیق بوده باشد. مثل اعتقاد ما به این که «کل از جزء بزرگ‌تر است» و «اشیای مساوی با شیء واحد، با هم مساویند». پس هرگاه این مقدار از عقل برای آن حاصل شده باشد عقل بالملکه نامیده می‌شود...»

عقل بالفعل: «و گاهی با قوه‌ی کمالی نسبتی دارد و این وقتی است که صورت معقول اولیه نیز نزد او حاصل شده باشد. البته چنین نیست که او مشغول مطالعه‌ی آن باشد به صورت بالفعل به آن مراجعه کند، بلکه آن صورت نزد او ذخیره شده و هر وقت که بخواهد آن را مطالعه و تعقل می‌کند و می‌فهمد که آن را تعقل کرده، و این قسم عقل بالفعل نامیده می‌شود.»

عقل مستفاد: «و گاهی نسبت آن بالفعل مطلق است و آن وقتی است که صورت معقول نزد عقل حاضر باشد و آن را مطالعه کند و به صورت بالفعل تعقل نماید و بفهمد که آن را به صورت بالفعل تعقل کرده که در این حالت عقل مستفاد نامیده می‌شود».[2]

مطالب پیش گفته درباره‌ی نظر ابن سینا در باب عقل و مراتب آن، به عنوان یکی از قوای نفس، را می‌توان در نموداری که در پی می‌آید خلاصه کرد.

---

۱. ابن سینا، *النجاة*، ص ۱۶۵.

۲. ابن سینا، *النجاة*، صص ۱۶۵؛ *الاشارات*، ج ۲، صص ۳۵۷-۳۵۳؛ *الشفاء، النفس*، صص ۴۰-۳۹؛ *رساله‌ی نفس*، صص ۲۷-۲۴.

- نفس ارضی
  - نفس نباتی
    - غاذیه
    - منمیه
    - مولده
  - نفس حیوانی
    - محرکه
      - شهوت
      - غضب
    - مدرکه
      - ظاهری
        - سمع
        - بصر
        - شم
        - ذوق
        - لمس
      - باطنی
        - حس مشترک
        - متخیله
        - وهمیه
        - حافظه
  - نفس انسانی
    - عقل نظری
      - عقل هیولانی
      - عقل بالملکه
      - عقل بالفعل
      - عقل بالمستفاد
    - عقل عملی

چند نکته

۱) عقل نظری یکی از قوای نفس انسانی است و عقل عملی قوه‌ی دیگری است و ابن سینا این مطلب را با تعابیر مختلف بیان کرده است. در عبارت مذکور از شفا تعبیر شیخ این بود:

قوای نفس ناطقه‌ی انسانی تقسیم می‌شود به قوه‌ی عامله و عالمه[1].

تعبیر رساتر شیخ این است که :

انسان یک قوه دارد که مخصوص آراء کلی است و قوه‌ی دیگری دارد که مخصوص تأمل در امور جزئی است.[2]

تعبیر بسیار صریح و آشکار شیخ مبنی بر جدا و مستقل بودن عقل نظری و عقل عملی در کتاب *نجات* آمده است که می‌گوید:

هر یک از دو قوه (عالمه و عامله) به اشتراک اسم عقل نامیده می‌شوند.[3]

و نیز در رساله‌ی نفس که می‌گوید:

و هر دو را عقل خوانند بر سبیل اشتراک.[4]

لذا مشترک لفظی بودن کلمه‌ی عقل نباید ما را به این خطا بیندازد که عقل نظری و عقل عملی حقیقت واحد مشترکی هستند.

۲) عقل نظری و عقل عملی هر کدام یکی از قوای نفس انسانی هستند و البته نفس قوای بسیار دیگری هم دارد.

۳) از این که عقل نظری و عملی از قوای نفس ناطقه‌ی انسانی هستند، فهمیده می‌شود که نفس ناطقه ماهیت و حقیقت خاص خود را دارد و عقل نظری و عملی ماهیت و حقیقت نفس نیستند، بلکه از قوای آن به حساب می‌آیند. در آینده در باب این نکته توضیح بیشتری خواهیم داد.

۴) مراتب عقل مراتب سیر از قوه به فعل، در رابطه با دریافت و ادراک معقولات، است. بیان شیخ در آثار مختلف خود در این زمینه نوعی ابهام دارد، زیرا تمایز میان تصورات و تصدیقات در این مراتب روشن نیست. اساس سخن شیخ بر استعداد ادراک تصورات معقول است که

---

۱. *الشفاء، النفس*، ص ۳۷ .

۲. همان، ص ۱۸۴ .

۳. *النجاة*، ص ۱۶۳ .

۴. *رساله‌ی نفس*، ص ۲۳ .

مثلاً در باب عقل هیولانی می‌گوید:

قوه (عقل) نظری گاهی نسبت آن با صورت مجرد نسبت بالقوه‌ی مطلق است.

و یا در باب عقل بالفعل می‌گوید:

و گاهی صورت معقول اولیه نیز در آن حاصل شده، الا اینکه به مطالعه آن نمی‌پردازد.

و یا در باب عقل مستفاد می‌گوید:

و گاهی صورت معقول نزد عقل حاضر است و آن را مطالعه می‌کند.

اما چنان که ملاحظه شد، مرتبه‌ی عقل بالملکه نه در باب ادراک صورت معقول بلکه با دریافت تصدیقات معقول، که همان قضایای اولی باشند، سنجیده می‌شود.

۵) طبق مطالب بیان شده، نفس در حصول تصورات معقول می‌تواند نقش ایفا کند و نقش آن از طریق ادراکات حسی است. بیان خود شیخ این است که حس صورت‌های محسوسات را می‌گیرد و آنها را به نیروی خیال واگذار می‌کند و آن صورت‌ها موضوعاتی برای فعالیت عقل نظری ما می‌شوند. عقل آنها را با عوارض گوناگون و متخالف می‌یابد، مانند این که زید را با ویژگی‌هایی از رنگ، شکل و هیأت اندام‌ها می‌یابد که نزد عمرو مختصات دیگری غیر از آنها یافت می‌شود. آنگاه عقل به این عوارض روی می‌آورد و آنها را از یکدیگر جدا می‌کند. چنانکه گویی این عوارض متخالف را پوست می‌گیرد و کنار می‌نهد تا این که به معنای مشترک میان آنها می‌رسد که در آن دیگر اختلافی میانشان نیست و بدین سان صورت انسان مشترک میان آنها را تصور می‌کند.[1]

اما در بیان مراتب قوای عقلانی، سخن شیخ در باب چگونگی نقش نفس (حس یا عقل)، در حصول تصدیقات معقول، از جمله چگونگی ادراک قضایای اولی، مبهم باقی می‌ماند. البته شیخ در مواضع دیگر در این باب سخن گفته که به آنها اشاره خواهیم کرد.

عقل، یکی از فطریات

مراد از فطرت، خلقت ویژه‌ی انسان است و مراد از فطریات ویژگی‌های خلقتی او. با این تعریف و با آنچه از سخنان ابن سینا در باب عقل بیان شد، روشن می‌شود که در نظام فکری ابن سینا، عقل یکی از فطریات انسان است و خوشبختانه این مطلب توسط خود ابن سینا

---

۱. *الشفاء، المنطق، البرهان*، ص ۲۲ ، (ترجمه از شرف، ص ۲۴) .

تصریح شده است که انسان ویژگی‌های زیادی دارد که یکی از آنها عقل است.

توضیح مطالب آن که طبق تعریف، فطریات یا ویژگی‌های خلقتی انسان چند دسته هستند. برخی از این ویژگی‌ها، قوای خاص انسان می‌باشند، برخی ادراکات خاص و برخی گرایش‌های خاص و برخی استعدادهای خاص. ابن سینا در کتاب *شفا* وقتی در چند مقاله و چندین فصل قوای نفس نباتی و قوا و حواس ظاهری و باطنی نفس حیوانی را توضیح می‌دهد، فصل اول از مقاله‌ی پنجم را چنین آغاز می‌کند:

از بحث در باب قوای حیوانی فارغ شدیم و شایسته است که اکنون در باب قوای انسانی سخن بگوییم.[۱]

اما در جمله‌ی بعد، به جای اینکه به قوای ویژه‌ی انسان بپردازد، بحث را از نگاه کلی‌تری دنبال می‌کند و به موضوع ویژگی‌های کلی انسان اشاره می‌کند و موارد متعددی را برمی‌شمرد؛ از جمله نیاز به مشارکت غیر برای ادامه‌ی بقا، نیاز به تصرف در طبیعت برای ادامه‌ی بقا، زبان (استفاده از صوت یا اشاره برای انتقال مافی‌الضمیر)، داشتن صنعت از روی فکر و استنباط، خنده، گریه، خجالت، ترس از آینده، امید به آینده و دوراندیشی برای آینده.

ابن سینا در ادامه‌ی بیان این ویژگی‌های انسان، به قوای ویژه‌ی انسان اشاره می‌کند و می‌گوید خاص‌ترین ویژگی انسان تصور معانی کلی عقلی و مجرد است.

و أخص الخواص بالانسان تصور المعانی الکلیة العقلیة[۲]

تعبیر خاص‌ترین ویژگی یا اخص الخواص صراحت تام دارد بر مدعای مورد نظر که عقل یکی از فطریات (ویژگی‌های) انسان است.

اشکال

چه بسا در این جا اشکال شود که ابن سینا در جای خود تذکر داده که میان قوای مختلف از نظر ریاست و خدمت ترتیب خاصی وجود دارد:

تو عقل مستفاد یا عقل قدسی را رئیسی می‌یابی که تمام قوا به آن خدمت می‌کنند و آن غایت قصوی و مراد نهایی است. سپس عقل بالفعل است که عقل بالملکه به آن خدمت

---

۱. ابن سینا ***الشفاء، الطبیعیات، النفس***، ص ۱۸۱.

۲. همان، ص ۱۸۴.

می‌کند و عقل هیولانی از نظر استعدادی که در آن است به عقل بالملکه خدمت می‌کند. سپس عقل عملی به تمام آنها خدمت می‌کند... سپس وهم است که به عقل عملی خدمت می‌کند.[1]

ابن سینا در ادامه، تمام قوای حیوانی و نباتی و حتی کیفیات اربعه (حرارت، برودت، یبوست و رطوبت) را در این نظام ریاست و خدمت به صورت زنجیره‌ی کاملی ذکر می‌کند و همان طور که ذکر شد سر سلسله و به تعبیر خود ابن سینا غایت قصوای این مجموعه، عقل نظری -که مراتب خاص خود را نیز دارد - می‌باشد. بنابراین سخن ابن سینا مبنی بر اینکه خاص‌ترین ویژگی انسان عقل است را باید به این معنا گرفت که فصل اخیر، و در واقع ماهیت و حقیقت انسان، عقل است و نه این که عقل یکی از ویژگی‌ها یا فطریات انسان است.

پاسخ

اولاً از این که میان قوای مختلف نفس رابطه‌ی ریاست و خدمت وجود دارد و عقل مخدوم همه‌ی قوای نفس می‌باشد، نمی‌توان نتیجه گرفت که ماهیت و حقیقت نفس انسان عقل است و ثانیاً نباید فراموش کرد که عقل نظری و عقل عملی دو قوه‌ی مستقل هستند که نام عقل برای هر دو مشترک لفظی است و چنان که ابن سینا تصریح می‌کند:

قوای نفس ناطقه‌ی انسانی تقسیم می‌شود به قوه‌ی عامله و قوه‌ی عالمه و هر یک از این دو قوه به اشتراک اسم، عقل نامیده می‌شوند.[2]

لذا خود این تعدد قوای مستقل و خاص نفس نیز موجب می‌شود که نتوان ماهیت و حقیقت انسان را یکی از آنها و نه دیگری دانست.

ثالثاً و مهم‌تر این که در پاسخ به اشکال مذکور خود ابن سینا با صراحت بیان می‌کند که عقل نظری و عقل عملی حقیقت و ماهیت نفس انسان نیستند، بلکه قوای نفس به شمار می‌آیند و نفس چیزی است که دارای این قواست.

نفسی که تصرف می‌کند در بدن انسان، یک ذات است و یک جوهر و این قوت‌ها همه آلت

---

۱. ***النجاة***، ص ۱۶۸.
۲. ابن سینا، ***النجاة***، ص ۱۶۳.

وی‌اند.[1]

و لیس لاواحد منهما (العقل النظری و العقل العملی) هوالنفس الانسانیة، بل النفس هو الشیء الذی له هذه القوی.[2]

شیخ در ادامه به تعریف یا توضیح نفس می‌پردازد و می‌گوید:

چنان که روشن شد، نفس جوهر منفردی است که توان انجام افعالی را دارد که برخی از آنها محقق نمی‌شود مگر از طریق آلات و ابزار و استفاده‌ی کامل از آنها، و برخی نیاز نسبی به آلات و ابزار دارند و برخی اصلاً نیازمند آلات و ابزار نیستند.[3]

ابن سینا در مواضع دیگر تعاریف دیگری نیز از نفس ارایه کرده که، مستقل از قضاوت در باب تفاوت این تعاریف، روشن است که بیان مذکور در واقع تأکیدی است بر این که عقل نظری و عملی ماهیت نفس نیستند و بلکه قوای نفس می‌باشند و نفس علاوه بر این قوای ویژه، ویژگی‌های دیگری نیز دارد.

تفاوت‌های عقل و علم

علاوه بر بحث اخیر مبنی بر این که انسان، فطریات یا ویژگی‌های خلقتی متفاوتی دارد که برخی از آنها قوای خاص انسان، برخی ادراکات خاص و برخی گرایش‌های خاص و... هستند و در این میان عقل یکی از قوای خاص انسان و لذا یکی از فطریات انسان است، از آنجا که موضوع مورد نظر این مقاله ادراکات فطری است، شایسته است به طور جداگانه به تمایز عقل با ادراکات فطری نیز اشاره کنیم.

آنچه در این بخش ملاحظه خواهید کرد تفصیل این استدلال است که چون ادراکات فطری از سنخ علم و ادراک هستند، هر یک از تفاوت‌های علم و ادراک با عقل، نشان گر تفاوت و تمایز ادراکات فطری با عقل نیز هست. حال مرور کوتاهی می‌کنیم بر برخی از تفاوت‌های عقل و علم در کلام خود ابن سینا.

۱. ابن سینا، ***رساله‌ی نفس***، صص ۶۱-۶۰.

۲. ابن سینا، ***الشفاء، الطبیعیات، النفس***، ص ۱۸۵.

۳. همان، صص ۱۸۶-۱۸۵.

عقل، قوه‌ی درک:

ابن سینا در بیان اینکه هر یک از قوا برای افعال معینی هستند مثال می‌زند و می‌گوید ابصار نیرویی است که کیفیت جسم قابل روشنایی (رنگ) را درک می‌کند؛ متخلیه نیرویی است که صورت امور مادی را، که به نوعی از مادی و جسمانی بودن تجرید یافته، درک می‌کند و همچنین عاقله نیرویی است که صور امور بری از ماده را درک می‌کند.[۱]

روشن است که خود قوای ادراک و عمل ادراک و امور مدرک با هم متفاوتند.

اقسام و مراتب عقل:

ویژگی‌ها و اوصافی که برای عقل شمرده می‌شود، هیچ کدام، قابل تطبیق بر علم و ادراک نیست. از جمله تقسیم عقل به نظری و عملی.

همچنین مراتب عقل هیولانی، عقل بالملکه و... که هم برای عقل نظری و هم برای عقل عملی ذکر شده است، قابل تطبیق بر علم و ادراک نیست.

تعریف علم و ادراک:

ابن سینا در تعریف ادراک می‌گوید:

> درک چیزی، عبارت است از این که حقیقت آن نزد مدرک متمثل گردد.[۲]

در میان تعاریف مختلف علم و ادراک این تعریف، چنان که خواجه نصیر نیز اشاره می‌کند، می‌تواند جامع هر دو، علم حضوری و حصولی، باشد، زیرا تمثل چیزی نزد چیزی می‌تواند حضور «بنفسه» یا «بمثاله» باشد.[۳] قطب الدین رازی نیز تصریح می‌کند ادراک یعنی حصول شیء نزد مدرک که یا خود مدرک و یا صورت آن نزد مدرک حاضر خواهند بود.[۴]

طبق تعریف فوق، تفاوت علم با عقل که یکی از قوای نفسانی است آشکار است.

مراتب ادراک:

ابن سینا در آثار مختلف خود از جمله *اشارات*، *شفا*، *نجات* و *رساله‌ی نفس*، به این موضوع پرداخته است که ادراک برحسب نقصان و کمال قوای ادراک کننده، مراتبی دارد که عبارتند از

---

۱. همان، ص ۲۹.
۲. ابن سینا، ***الاشارات***، ج ۲، ص ۳۰۸.
۳. طوسی، ص ۳۱۰.
۴. رازی، ص ۳۱۲.

ادراک حسی، ادراک خیالی، ادراک وهمی و ادراک عقلی.[1]

با صرف نظر از تفصیل مطالب در این زمینه، خود تقسیم مذکور نشان می‌دهد که اولاً ادراک مقسمی است برای اقسام چهارگانه‌ی احساس، تخیل، توهم و تعقل.

ثانیاً قوای ادراکی حس، خیال، وهم و عقل با یکدیگر فرق می‌کنند.

ثالثاً امور محسوس، متخیل، متوهم و معقول که انواع مدرکات هستند با یکدیگر متفاوتند. این تفاوت در عبارت زیر آشکارتر است:

> ادراک العقل للمعقول أقوی من ادراک الحس للمحسوس.[2]

تقسیم علم به تصور و تصدیق:

ابن سینا این تقسیم را در مواضع مختلف مطرح می‌کند که «هر معرفت و علمی، یا تصور است یا تصدیق».[3]

روشن است که این تقسیم در عقل راه ندارد. اهمیت مضاعف تقسیم مذکور در این است که به تبع آن می‌توان ادراکات فطری را، طبق فرض، بر دو قسم تصوری و تصدیقی دانست. البته همان طور که در فصول آینده ملاحظه خواهد شد، شهید مطهری‌ﷺ و دیگر حکمای اسلامی تنها قائل به تصدیقات فکری هستند و نه تصورات فطری. اما نکته‌ی مهم این است که اظهار نظر و موضع‌گیری در این بحث، چه در فضای فلسفه‌ی اسلامی و چه در فضای فلسفه‌ی غرب، بدون طرح بحث فطرت و فطریات ممکن نیست.

رابطه‌ی حس و علم و عقل:

ابن سینا در باب رابطه‌ی سلبی حس و علم می‌گوید:

> گفته شده که اگر کسی حسی را از دست بدهد، واجب می‌شود که علمی را، یعنی، که آن حس، نفس را به آن رهنمون می‌شد، از دست بدهد. پس برای نفس ممکن نیست که به آن علم برسد.[4]

اگر چه حواس دریچه‌های دریافت ادراکات و معلومات‌اند و اگر تمام این دریچه‌ها بسته باشند و هیچ ادراک و معلومی برای نفس حاصل نشود، قوای عقلانی انسان ظهور و بروز

---

۱. ابن سینا، ***النجاة***، صص ۱۷۱-۱۶۸ ، ***رسالهٔ نفس***، صص ۲۹-۲۷ ، ***الاشارات***، ج ۲ ، صص ۳۲۳-۳۲۲ .

۲. ابن سینا، ***النجاة***، ص ۲۴۶ .

۳. ابن سینا، ***النجاة***، ص ۳ .

۴. ابن سینا، ***الشفاء، البرهان***، ص ۲۲۲ .

نخواهند کرد، اما چنین نیست که با محرومیت از یک حس و یک علم، یا یک دسته از معلومات، فقدان یا نقصانی در عقل حاصل شود.

عقل فعال و افاضه‌ی تصدیقات بدیهی:

علاوه بر عقل به عنوان یکی از قوای نفس انسانی، ابن سینا از عقل فعال نیز نام می‌برد که از اشیای مفارق غیرمحسوس و خارج از نفس انسان است و این عقل است که نفس را به مراتب چهارگانه‌ی عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد گذر می‌دهد و لذا همه‌ی معقولات قائم به عقل فعال هستند.

در اینجا اشاره‌ی کوتاهی داریم به بیان ابن سینا در اثبات عقل فعال و سپس چند نکته در ارتباط با بحث مورد نظر خود یادآور می‌شویم:

استدلال شیخ بر عقل فعال در *شفا* و *نجات* از طریق قوه و فعل است.

نفس انسانی بالقوه عاقل بوده و سپس بالفعل عاقل می‌شود و هر آنچه از قوه به فعل حرکت کند، به خاطر یک سبب بالفعلی حرکت نموده...[1] و این شیء (سبب بالفعل) باید بذاته عقل باشد، و اگر بالقوه عقل باشد، سلسله‌ی این امر تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد و این امر محال است (اگر تا بی‌نهایت ادامه نیابد باید) نزد چیزی متوقف شود که در ذات و جوهر خود عقل است و آن سبب و علت هر آنچه بالقوه عقل است در این که بالفعل عقل شود می‌باشد.[2]

ابن سینا در کتاب *اشارات* از سه حالت ادراک، نسیان و ذهول برای اثبات عقل فعال استفاده می‌کند. حاصل بیان شیخ این است که اولاً صورت معقولات، برخلاف صور محسوسات، نمی‌توانند در جسم و امر جسمانی وجود داشته باشند و ثانیاً سه حالت «ادراک»، که صور معقول در ذهن و نفس حاضر هستند، و «نسیان»، که صور معقول کلاً از نفس زایل شده‌اند، و «ذهول» یا غفلت، که نفس در هر لحظه به صور معقول امکان دسترسی دارد، این سه حالت نشان می‌دهد که، در حالت ذهول و غفلت، صور معقول باید در خزانه و محل دیگری وجود داشته باشند، زیرا اگر بگوییم در این حالت صور معقول نزد نفس حاضرند، حالت ذهول و حالت ادراک یکسان می‌شوند و اگر بگوییم در این حالت صور معقول کلاً از نفس زایل می‌شوند، حالت ذهول و حالت نسیان یکسان می‌شوند و از سوی دیگر طبق مقدمه‌ی

---

۱. ابن سینا، ***الشفاء***، ج ۱، ص ۳۹۶.

۲. ابن سینا، ***النجاة***، صص ۱۹-۱۹۲.

اول، این صورت معقول، در امری که جسم یا جسمانی باشد وجود ندارند و لذا «تنها این فرض باقی می‌ماند که شیء خارج از جوهر ما وجود داشته باشد، که صور معقول بالذات در آن وجود داشته باشند، زیرا آن یک جوهر عقلی بالفعل است.[1]

استدلال سوم شیخ بر عقل فعال، از طریق تصدیق به برخی قضایای عقلی و ضروری است. حاصل استدلال این است که ذهن و نفس کودکان در ابتدا خالی از هرگونه ادراکی است، اما قضایای اولی یا بدیهیات، بدون اینکه به کودکان تعلیم داده شوند، در نفس آنها پدیدار می‌شوند. حس و تجربه نمی‌توانند منشأ حصول این احکام باشند، زیرا حس و تجربه هرگز مفید احکام ضروری نیستند، در حالی که اولیات مانند «کل از جزء بزرگ‌تر است»، «نقیضان با هم جمع نمی‌شوند»، یا «دو شیء متساوی با شیء دیگر، خود، متساویند»، احکام ضروری و یقینی هستند.

از سوی دیگر این احکام نمی‌توانند حاصل تفکر و استدلال باشند، زیرا برای اثبات آنها نیازمند مقدماتی می‌باشیم، که خود آن مقدمات نیز نیازمند استدلال و اثبات هستند، و در این صورت سلسله‌ی استدلال‌ها تا بی‌نهایت ادامه پیدا می‌کرد.[2]

ابن سینا از این مقدمات نتیجه می‌گیرد که این احکام ضروری باید منشأ دیگری داشته باشند که همان عقل فعال است.

چند نکته

۱) رابطه‌ی عقل فعال با نفس رابطه‌ی نوردهی و افاضه است. ابن سینا این مطلب را در *نجات* و *رساله‌ی نفس* با تمثیل رابطه‌ی خورشید با چشمان ما بیان کرده[3] و در کتاب *اشارات* با تمثیل نفس به آینه، که وقتی رو به عالم قدس (عقل فعال) می‌کند، صورتی در آن نقش می‌بندد و وقتی به جانب حس یا چیز دیگر در عالم قدس رو می‌کند، صورتی که ابتدا نقش بسته بود برطرف می‌شود.[4]

عبارت و تمثیل شیخ در کتاب *نجات* چنین است:

---

۱. ابن سینا، ***الاشارات***، ج ۲ ، ص ۳۶۷.

۲. ابن سینا، **مبحث عن القوی النفسانیة**، ص ۱۷۶ ، (داودی، ص ۳۲۴) .

۳. ابن سینا، ***الاشارات***، ج ۲ ، ص ۳۶۸.

۴. ابن سینا، ***النجاة***، ص ۱۹۳ ، ***رساله‌ی نفس***، صص ۶۷-۶۵.

نسبت و پیوند عقل فعال با عقل‌های بالقوه و معقول‌های بالقوه‌ی ما، نسبت خورشید است به چشمان ما (که بالقوه بیننده‌اند) و نیز نسبت به رنگ‌ها [و اشیایی] که بالقوه دیدنی‌اند. چون پرتو خورشید به چیزهایی بالقوه دیدنی بتابد، آنها برای ما بالفعل دیدنی می‌شوند و چشم نیز بالفعل بیننده می‌گردد. اثر عقل فعال نیز چنین است؛ نیرویی از آن به چیزهای تخیل شده‌ی بالقوه سرازیر می‌شود و آنها را بالفعل معقول می‌سازد و به همان گونه که خورشید به خودی خود دیدنی است و سبب می‌شود که دیدنی بالقوه، دیدنی بالفعل شود، این جوهر [یعنی عقل فعال] نیز به خودی خود معقول است و سبب می‌شود که دیگر معقولات بالقوه، معقولات بالفعل شوند.[1]

۲) با توجه به مطالب پیش گفته روشن می‌شود که عقل ما چون آینه‌ای است که صور افاضه شده از عقل فعال در آن نقش می‌بندد و همین که عقل خود را به چیزی دیگر معطوف داشت، آن صور زایل می‌گردد.

از این نکته می‌توان استفاده کرد که شناخت عقلانی در نفس انسان، امری انقسام‌پذیر است، نه بسیط، یعنی شناختی است تدریجی و جزء به جزء که نه تنها بی‌نهایت قضیه در آن وجود دارد، بلکه هر قضیه خود مرکب از اجزایی است که همان تصورات متضمن در یک تصدیق باشند.[2]

این مطلب نیز صراحتی در تمایز عقل با مدرکات گوناگون تصوری و تصدیقی دارد.

۳) افاضه‌ی عقل فعال به نفس، ضابطه‌مند است و نه گزاف. ضابطه‌ی این افاضه که چرا بعضی از صور معقول به نفس انسانی افاضه می‌شود و بعضی صور دیگر نه، عبارت است از استعداد و قابلیت نفس که این استعداد در اثر ادراک جزئیات حاصل می‌شود.[3]

قبلاً نیز در باب نقش ادراکات حسی در حصول تصورات معقول مطلبی را از *شفا* نقل کردیم که تکرار نمی‌کنیم.

۴) نکته‌ی قبل در باب افاضه‌ی معقولات تصوری از عقل فعال به نفس بود. اما چنان که در بحث مراتب عقل و همچنین در استدلال سوم شیخ بر وجود عقل فعال ملاحظه شد، علاوه

---

۱. ابن سینا، ***النجاة***، ص ۱۹۳ (ترجمه از شرف، ص ۲۳).
۲. ***فضل الرحمان***، ص ۱۰۶.
۳. ابن سینا، ***الاشارات***، ج ۲، صص ۳۶۷-۳۶۹.

بر معقولات تصوری، معقولات تصدیقی نیز از عقل فعال به نفس افاضه می‌شوند و مراد از معقولات تصدیقی، همان قضایای اولی است که نه از حس اخذ شده‌اند و نه قابل استدلال می‌باشند. مانند «کل از جزء بزرگ‌تر است»، «اجتماع نقیضین محال است» و...

سؤال و نکته‌ی مهم آن است که این قضایا چگونه و از کجا برای نفس حاصل شده‌اند. ابن سینا گاهی می‌گوید این قضایا غیراکتسابی هستند.

مراد من از معقولات اولی مقدماتی است که تصدیق آنها بدون اکتساب حاصل می‌شود و بدون این که شخص احساس کند که ممکن است زمانی خالی از آن تصدیق بوده باشد، مثل اعتقاد ما به این که کل از جزء بزرگ‌تر است.[1]

ابن سینا در برخی مواضع دیگر این قضایا را فطری یا جبلی می‌داند و می‌گوید تصدیق به این قضایا جز خود آنها هیچ سبب دیگری ندارد.

اولیات، قضایا و مقدماتی است که از جهت قوه‌ی عقلی برای انسان حاصل می‌شود و تصدیق به آنها سببی ندارد، مگر ذات خود آنها... و مثال این امر «کل بزرگ‌تر از جزء است» می‌باشد که این قضیه نه برگرفته از حس است و نه استقراء و نه چیز دیگر،... تصدیق به این قضیه در فطرت انسان است.[2]

ابن سینا، در موارد دیگر، این قضایا را هم احکام عقل بالفطره و هم افاضه‌ی عقل فعال دانسته است از جمله در کتاب *برهان شفا*، در فصل پنجم از مقاله‌ی سوم، وقتی در رهگذر ادراک معقولات فرایند شناخت تصوری و تصدیقی را تبیین می‌کند، می‌گوید:

تصدیق معقولات از رهگذر حس به چهارگونه دست می‌دهد: نخست بالعرض؛ در این حالت پس از این که تصورات عقلی مفرد و مجرد از عوارض و لواحق حاصل گردید، عقل مجدداً رو به سوی آنها آورده و به تجزیه‌ی بعضی از بعضی و ترکیب بعضی با بعضی دیگر می‌پردازد. این تجزیه و ترکیب عقل نیز دو حالت دارد که در حالت اول براساس فطرت عقلی است و این امر از طریق اتصال عقل به نوری است که از سوی خداوند بر جان‌ها و بر طبیعت افاضه می‌شود و عقل فعال نام دارد. عبارت شیخ چنین است:

ثم یقبل العقل علی تفصیل بعضها [المعانی المفردة المعقولة] عن بعض و ترکیب بعضها

---

۱. ابن سینا، ***النجاة***، ص ۱۶۶.

۲. ابن سینا، ***النجاة***، ص ۶۵-۶۴.

مع بعض. و يتبع ذلک احكام العقل بالفطرة في بعضها و يتوقف في بعضها الى البرهان. اما القسم الاول من هذين فيكون باتصال من العقل بنور من الصانع مفاض على الانفس و الطبيعة، يسمى العقل الفعال.[۱]

۵) ممکن است در این جا اشکال شود که قضایای بدیهی یا اولیات - به ویژه امتناع تناقض - خواص و قوانین حاکم بر عقل هستند و نه تصدیقی در کنار تصدیقات و مقدمات دیگر. برای پاسخ به اشکال مذکور مروری داریم بر نگاه شیخ به قضایای بدیهی اولی.

ابن سینا در مبادی علم می‌گوید:

مبادی یا «ما منها البرهان»، مقدماتی است که از طریق آنها براهین علم مورد نظر اثبات می‌گردد. مبادی بر دو قسم است:

الف) مبادی خاص یک علم مانند «اعتقاد به وجود حرکت» برای علم طبیعی و اعتقاد به این که «هر مقداری را تا بی‌نهایت می‌توان تقسیم کرد» برای علم ریاضی؛

ب) مبادی عام که خود بر دو قسم است:

مبادی عام که برای همه‌ی علوم است، مانند «بر هر چیزی یا ایجاب صدق می‌کند یا سلب» (اصل امتناع تناقض)؛

مبادی عام مقید که مبادی برخی علوم است مانند «اشیای مساوی با یک شیء، با هم مساویند» که از مبادی علوم هندسه، حساب، هیأت، موسیقی و... است.[۲]

مطلب مذکور از این جهت بیان شد که تمایز میان مقدمات برهان و خود برهان آشکار شود. مثلاً در استدلال نمادین زیر:

۱) هر «الف» «ب» است.

۲) هر «ب» «ج» است.

۳) پس هر «الف» «ج» است.

قضایای (۱) و (۲) مقدمات برهان و گذار از آن دو مقدمه و رسیدن به قضیه‌ی (۳) خود برهان است. و البته مقدمات، معلومات ذهن هستند و برهان، عمل عقل در رسیدن به معلوم جدید.

---

۱. ابن سینا، ***الشفاء، البرهان***، صص ۲۲۳-۲۲۲.

۲. همان، ص ۱۵۷-۱۵۵.

نکته‌ی مهم این است که ابن سینا مبادی علوم را مقدمات برهان در آن علوم می‌داند و در این میان از اصل امتناع تناقض نیز نام می‌برد.

در موضع دیگری از برهان *شفا* نیز به مسأله‌ی کیفیت استفاده از اصل امتناع تناقض در علوم مختلف اشاره شده است. شیخ در مقاله‌ی سوم، فصل اول، برای استفاده از این اصل، سه وجه بیان می‌کند که عبارتند از :

الف) مقدمه‌ی مضمر و مکمل تصدیق به کبرا در هر قیاس اقترانی.

ب) استفاده در برهان خلف (نشان دادن بطلان نقیض نتیجه و اثبات خود نتیجه).

ج) عدم تقریر اصل مذکور و تصریح به آن به صورت یکی از مصادیق آن اصل در یکی از علوم خاص[1] (مثلاً هر مقداری یا مشارک است یا مباین، و یا هر عددی یا زوج است یا فرد).

ابن سینا و اصطلاح فطرت

در آثار ابن سینا موضوع فطرت به صورت مستقل و مستوفا مورد بحث قرار نگرفته است. قلت و پراکندگی اشارات شیخ به این موضوع چنان است که این توهم را پیش می‌آورد که آیا اساساً موضوع فطرت مورد قبول وی هست یا نه. مطالب پیش گفته در بخش‌های قبل تلاشی بود برای نشان دادن مقبولیت نظریه‌ی فطرت در نظام فکری ابن سینا و ارایه‌ی شواهدی دال بر این مدعا.

ابن سینا اصطلاح فطرت را به صورت مستقل نیز به کار برده است. این استفاده گرچه در جای خود می‌تواند مؤیدی بر قبول نظریه‌ی فطرت از سوی ابن سینا تلقی شود، اما از آن جا که معنای مورد نظر شیخ از این لفظ قدری با معنای مصطلح تفاوت دارد، پرداختن به این موضوع را به پایان این فصل موکول کردیم.

ابن سینا در بخش منطق از کتاب *نجات*، در فصلی به نام «وهمیات» می‌گوید:

> وهمیاتی آرائی است که قوه‌ی وهم، که پیرو حس است، موجب اعتقاد به آن آراء می‌شود و حکم محسوسات را دارد، زیرا در قوه‌ی وهم چیزی برخلاف محسوسات قابل تصور نیست. مانند این احکام وهمی که فضا نامتناهی است و هر موجودی باید متحیز در جهت خاصی باشد.

---

۱. ابن سینا، ***الشفأ، المنطق، البرهان***، صص ۱۹۱-۱۹۰.

ابن سینا تصریح می‌کند که این مثال‌ها از وهمیات نادرست هستند و ممکن است برخی از وهمیات، صادق و درست باشند. مثلاً همان طور که توهم دو جسم در مکان واحد ممکن نیست، همین طور جسم واحد در زمان واحد نیز نمی‌تواند در دو مکان باشد.

ابن سینا در ادامه می‌گوید که وهمیات در ذهن بسیار قوی هستند و وهمیات نادرست فقط با قدرت عقل باطل می‌شوند و در عین حال از وهم زائل نمی‌شوند و از این رو در نظر اول نمی‌توان میان وهمیات و اولیات عقلی و نظایر آن فرق گذاشت، استدلال ابن سینا بر مطلب فوق این است که وقتی به فطرت خود مراجعه می‌کنیم می‌بینیم که در باب وهمیات مانند عقلیات قضاوت می‌کند.

و لذلک لاتتمیز فی بادی الامر عن الاولیات العقلیة و مشابهاتها لأنا اذا رجعنا الی شهادة الفطرة رأینا الفطرة تشهد بها شهادتها بالعقلیات.[۱]

طبعاً این سؤال پیش می‌آید که فطرت چیست و قضاوت آن بر چه مبنایی انجام می‌شود. ابن سینا به سؤال فوق توجه نموده و پاسخ مفصلی به آن می‌دهد که در این جا ابتدا به پاسخ و توضیحات شیخ و سپس به برخی نکات اشاره می‌کنیم.

معنای فطرت این است که انسان خود را چنان تصور کند که یک باره در دنیا به وجود آمده در حالی که بالغ و عاقل است، اما سخنی نشنیده و به مذهبی معتقد نشده، و با امتی معاشرت نداشته و با سیاستی آشنا نشده اما محسوسات را مشاهده کرده و از آنها خیالاتی اخذ کرده است. اکنون شخص از آن (خیالات) چیزی را به ذهن عرضه و در آن شک می‌کند. اگر شک در آن ممکن بود، فطرت به آن شهادت نمی‌دهد و اگر شک در آن ممکن نبود، پس آن چیزی است که فطرت آن را ایجاب می‌کند. اما چنین نیست که هر آنچه فطرت انسان ایجاب می‌کند، صادق باشد بلکه بسیاری از آنها کاذب است. موارد صادق فقط فطرت قوه‌ی عقل هستند.[۲]

چند نکته

در رابطه با بحث مورد نظر ما از بیانات شیخ این نکات استفاده می‌شود:

---

۱. ابن سینا، ***النجاة***، ص ۶۲.

۲. همان، صص ۶۳-۶۲.

۱) طبق آنچه بیان شد فطرت مرجعی برای شهادت در باب برخی قضایاست که فراتر از استماع آراء و اعتقاد به مذاهب و معاشرت با امم و معرفت سیاسات برای نفس حاصل است.
۲) علاوه بر شهادت فطرت نسبت به قضایای مختلف، فطرت ملاکی برای قضاوت در باب قضایای مختلف نیز هست. مثلاً با عرضه‌ی وهمیات بر فطرت می‌توان تأیید یا عدم تأیید آن را درک کرد.
۳) ملاک خود فطرت این است که شخص خود را چنان تصور کند که یک باره در دنیا حاضر شده و به جز محسوسات، معرفت دیگری از عالم خارج دریافت نکرده است. در این صورت، اگر قضیه‌ی عرضه شده قابل شک باشد، غیرفطری و اگر قابل شک نباشد، فطری است.

این ملاک، نسبی و غیردقیق است.
۴) تأیید فطرت نسبت به برخی از قضایای وهمی مانند تأیید آن نسبت به اولیات عقلی است.
۵) همه‌ی فطریات صادق نیستند بلکه فقط فطریات عقل یا فطریاتی که مورد تأیید عقل باشند صادق هستند.
۶) بطلان فطریات کاذب با عقل است. گرچه بعد از بطلان نیز این قضایا از ذهن زایل نمی‌شوند.
۷) ممکن است اشکال شود که مثلاً این فطریات اوهام چیزی نیستند جز استقرای ناقص و تعمیم ناخودآگاه ذهن که بر فرض وقتی ده‌ها و صدها مورد از موجودات محسوس را متحیز در جهت خاصی یافت، حکم می‌کند که هر موجودی متحیز در جهت خاصی است.

در پاسخ به اشکال فوق باید گفت این که ابن سینا در تبیین فطرت شرایطی فرضی، مانند رجل معلق، در نظر می‌گیرد نشان می‌دهد که به اعتقاد او مستقل از منابع کسب معرفت، خود فطرت هم منبعی برای شهادت به برخی قضایاست. در این میان فطرت عقل صادق است (**انما الصادق فطرة القوة التی تسمی عقلاً**) ولی مثلاً فطرت وهم که نشان گر وجود ساختار و جبلت خاص جسم است (**ان هذه حبلة قوة لاتتصور شیئاً الا علی نحو المحسوس**) تا جایی که در محدوده‌ی محسوسات حکم می‌کند، صادق خواهد بود، زیرا در واقع ابزار عقل در قلمرو محسوسات است (**ففطرة الوهم فی المحسوسات و فی الخواص التی لها، من جهة ما هی المحسوسة، صادقة یتبعها العقل، بل هو آلة للعقل فی المحسوسات**) اما اگر از این قلمرو فراتر برود و بخواهد در باب امور غیرمحسوس مانند محسوسات قضاوت کند، فطرت کاذبی خواهد

داشت **(اما فطرتها فی الامور التی لیست بمحسوسة لنصرفها الی وجود محسوس، فهی فطرة کاذبة).**

جمع بندی

دقت در سخنان ابن‌سینا نشان می‌دهد که از نظر او عقل نظری و عقل عملی دو قوه‌ی مستقل هستند و هیچ یک را نمی‌توان حقیقت و ماهیت نفس ناطقه دانست، بلکه از قوای خاص انسان می‌باشند و البته اخص خواص. اما در عین حال انسان ویژگی‌های خاص دیگری نیز دارد که ابن سینا از آنها یاد کرده و مراد ما از فطرت و فطریات نیز همین ویژگی‌ها می‌باشند.

از سوی دیگر اصطلاح فطرت و فطری در آثار ابن سینا، اگرچه اخص از فطرت و فطریات به معنای مذکور است اما، نسبت به ادراکات فطری اعم است.

در عین حال فراتر از اصطلاح و نام‌گذاری، اساس دیدگاه ابن سینا در باب ادراکات فطری با آنچه این پژوهش با الهام از اندیشه‌های شهید مطهری﵀ در صدد تبیین آن است منطبق می‌باشد، زیرا ابن سینا قائل به تصدیقات فطری - و نه تصورات فطری - است و مصداق آن را قضایای بدیهی یا اولیات می‌داند. البته تذکر این نکته ضروری است که آنچه در این جستار بیان شد عبارت بود از تقریر تفاوت و تمایز فطرت و عقل از نظر ابن سینا. اما از آنجا که استعمال واژه‌ی عقل می‌تواند با سعه و ضیق فراوانی همراه باشد، چه بسا فیلسوف دیگری دایره‌ی عقل را چنان وسیع بگیرد و تعریفی از آن ارایه دهد که شامل فطرت نیز باشد. اما آنچه در این مقدمه گذشت، نمونه و شاهد مهمی بود از عموم متون فلسفی در سنت اسلامی و به نظر می‌رسد تعجب استاد مطهری﵀ بجا باشد که چرا قدمای ما این قدر به بحث فطرت کم توجه بوده‌اند.

کتابنامه

– ابن سینا، الشیخ الرئیس حسین بن عبدا...، *الاشارات و التنبیهات*، مطبعة حیدری، ۱۴۰۳ هـ ق.

– همو، *رساله‌ی نفس*، با مقدمه و حواشی و تصحیح دکتر موسی عمید، تهران، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۶ ، ۱۳۳۱ .

– همو، *روان‌شناسی شفا*، *الفن السادس من کتب الشفاء*، ترجمه‌ی اکبر دانا سرشت، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۳ .

– همو، *الشفاء*، تصدیر ابراهیم مدکور، المؤسسة الجامعیة للدراسات الاسلامیة، ۱۴۰۵ هـ ق.

– همو، *النجاة*، تهران، المکتبة المرتضویة، ۱۳۶۴ .

– افلاطون، *دوره‌ی آثار افلاطون*، ترجمه‌ی محمد حسن لطفی، تهران، شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، ۱۳۶۷ .

– رحمان، فضل، نظریه‌ی عقل در فلسفه‌ی ابن سینا در *دین، فلسفه، قانون*، ترجمه و تألیف دکتر سید مصطفی محقق داماد، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۷۸ .

– کاپلستون، فردریک، *تاریخ فلسفه*، ج ۴، *از دکارت تا لایب نیتز*، ترجمه‌ی دکتر غلامرضا اعوانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، ۱۳۷۵ .

– مطهری، مرتضی، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، ج ۲ ، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۸ .

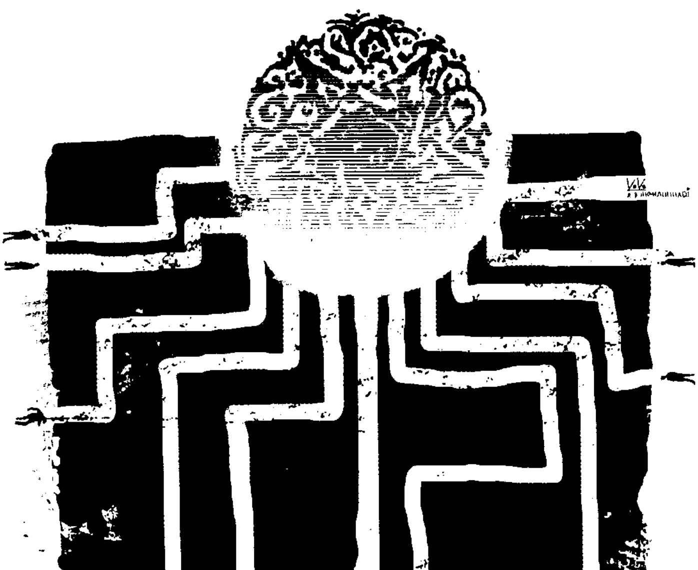
– همو، *انسان در قرآن (مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی، ج ۴)*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲ .

– همو، *نقدی بر مارکسیسم*، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۳ .

- Leibnitz, G. W., *New Essays on Human Understanding*, Cambridge University Press, 1996.

راه‌های حصول
معرفت دینی

علی اکبر نوایی



چکیده:

در این نوشتار به راه‌های کشف مقاصد دین و مفاهیم و گزاره‌های آن پرداخته شده است. در آغاز نوشتار مفهومی از معرفت دین و معرفت دینی ارائه شده، سپس به روشمندی درک مفاهیم در سه شاخه‌ی کلی معناشناسی گزاره‌های دینی، وجود شناسی و زبان‌شناسی دین اشاره شده است؛ به این مفهوم که باید گزاره‌های دینی، ماهیت کلی دین، و زبان آن، متعلق معرفت قرار گیرند و فرد، به معرفتی جامع از این سه شاخه‌ی کلی دست یابد.

در بخش اصلی و بعدی نوشتار، راه‌های دریافت معرفت دینی، مورد بحث و بررسی قرار گرفته و به دو راه کلی پرداخته شده است. یکی از این راه‌ها طریق داده‌های متن وحیانی، یعنی فهم کلام تبیین کننده‌ی دین است. در همین خصوص، نیز گونه‌های دست‌یابی به معرفت دینی از طریق متن مورد توجه قرار گرفته که به چهار وجه باید توجه داشته باشد؛ یعنی متن، کلیدهای درک رموز، واسطه‌ی تفسیر، ابلاغ به مخاطب، این چهار وجه به گونه‌هایی قابل دریافت است.

گونه‌ی اول: از طریق عقل است.

در این بخش، استدلال گردیده که امر قدسی وحی و گزاره‌ها و مفاهیم آن به وسیله عقل قابل دریافت است

گونه‌ی دوم: از طریق نقل است.

که در این بخش، مفاهیم تبیین شده در متون دینی، وسیله‌ی معرفت دین قرار می‌گیرند، از قبیل کتاب و سنت.

گونه‌ی سوم: از طریق مکاشفات درونی و باطنی است که به معنای معرفت‌های شهودی و دریافت‌های باطنی است که بر اثر ارتباط با مفاهیم دینی و حقایق نهفته در آن حاصل می‌شود.

طرق دیگری همچون پیش‌فهم‌ها، بهره‌وری از علوم دیگر، و... طرقی هستند که در حصول معرفت دینی نقش آفرینند. در پایان این مقاله، به اعتبار معرفت دینی پرداخته شده، و معرفت دینی را تصدیقی تام و جازم دانسته که دارای اعتباری مطلق و شکوهمند است.

واژگان کلیدی:

معرفت، دین، گزاره‌های دینی، روشمندی، معناشناختی، وجود شناختی، زبان شناختی متن، درک رموز، تفسیر، مخاطب، عقل، نقل، مکاشفات، اعتبارشناسی، تصدیق جازم، حقانیت، صدق، اجتهاد، مقدس، عرفان، اشراق، شهود.

مقدمه

بنیادی‌ترین و کلیدی‌ترین مسأله در زمینه‌ی معرفت دینی مسأله‌ی فهم و رسیدن به مقاصد دین و راه‌های دست‌یابی به این مهم است، یعنی اینکه دریابیم، مفاهیم و آموزه‌ها و گزاره‌های دینی چیستند و دارای چه پیام‌ها، مقاصد و غایاتی می‌باشند.

به عبارت دیگر، دین، دعاوی خاص خود را دارد مانند اینکه، خدا علت نخستین جهان است، بر جهان مشیت و تقدیر الهی حاکم است، سیر جهان، معنادار و هدفمند است، انسان در این عالم، موجودی مکلف و مسؤول است، هستی را بعدی دیگر است (نشئه‌ی آخرت) و... و صدها مطلب و مدعیات و گزاره‌های دیگر. این معارف و آموزه‌ها و این مدعیات و گزاره‌ها را چگونه می‌توانیم فهم کنیم و به واقعیت و صدق آنها اذعان نمائیم و در واقع آنها را چنانکه هست شناسایی کنیم و در این راه، وظایف خودمان را چنانکه باید دریابیم؟ پاسخ اجمالی به این پرسش این است که قطعاً تمام این مدعیات و آموزه‌ها را با مراجعه به طبیعت و بهره‌گیری از علوم تجربی نمی‌توانیم دریابیم و اصولاً در بسیاری از این آموزه‌ها، علوم طبیعی و تجربی کارایی ندارند و در آن حد نیستند که بتوانند به بلندای این معارف و مفاهیم دست یابند، گرچه ممکن است ما از راه طبیعت به علائم و نشانه‌هایی رهنمون شویم، اما علم در هر حال با پارامترهای مخصوص به خود، نمی‌تواند این یافته‌ها یا علائم و نشانه‌ها را توجیه کند، پس باید طرق خاصی برای درک مدعیات دینی وجود داشته باشد که به وسیله‌ی آن طرق و راه‌ها بتوانیم به عمق این محتویات و مفاهیم و گزاره‌ها دست بیابیم، که این یافته‌ها البته همخوانی لازم را با حقیقت این مدعیات و آموزه‌ها داشته باشد. بدین روی باید اذعان کنیم که معرفت دین، و درک منظورها از گزاره‌های دینی و... مقوله‌ای روشمند است و در اصل، این مسأله، متدهای خاص خود را دارد که بدون در نظر داشتن آنها، دست‌یابی ما به دین، امری دشوار و ناممکن می‌نماید.

بدین جهت این مبحث را گشوده و در زمینه آن به بررسی و تحلیل می‌پردازیم تا پرتوهایی از چنین دریافتی بر ما مکشوف و نمایان گردد.

رسیدن به آن منظور و هدف بلند، بستگی به فهم و درک چیستی معرفت دینی دارد تا از پرتو آن، چگونگی این معرفت را تبیین نماییم. چنانکه از عنوان بالا برمی‌آید، در این عنوان درصدد فهم این نکته‌ایم که معرفت دینی چه تعریفی دارد و دارای چه مفهومی می‌باشد. برای تحلیل این مفهوم باید عنوان فوق را کاملاً تجزیه کنیم و در رخداد تجزیه عنوان فوق، سه مقوله رخ می‌نماید:

۱) معرفت چیست؟

۲) دین چیست؟

۳) معرفت دینی چیست؟

این سه نکته را در نهایت اختصار و اجمال تبیین می‌کنیم.

معرفت، در تعریف روشنی که از آن ارائه شده، عبارت است از «باور صادق موجه» که بنابر این شخصی می‌تواند مدعی معرفت باشد که دارای سه شرط اساسی باشد «۱- شخص «S» به گزاره‌ی «P» باور داشته باشد. ۲- گزاره‌ی «P» صادق باشد. ۳- شخص «S» در باورداشتن به «P» موجه باشد.»[1] یعنی من در صورتی می‌توانم بگویم که به وجود خدا معرفت دارم که:

۱) در واقع خدا وجود داشته باشد و گزاره‌ی خدا وجود دارد واقعاً «صادق» باشد.

۲) من، به عنوان فاعل شناسایی به محتوای این گزاره، باور داشته و با اطمینان خاطر آن را پذیرفته باشم.

۳) بر این باور، شواهد و قرائن کافی و قانع کننده داشته باشم.

دین، دارای تعاریف گوناگونی است و گوناگونی این تعاریف، بازگشت به گوناگونی ادیان دارد، که تعاریف گوناگون دارای نواقص گوناگونی هم می‌باشند.

تلقی و تعریف ما از دین، باید جامع گرایانه، اصولی و منطبق بر واقعیت دین و دربردارنده‌ی گوهر ایمان و حاکی از واقعیتی پایدار باشد، بهترین تعریف این است که :

دین، عبارت است از مجموعه‌ای از داده‌های قدسی، اعتقادی و بایدها و نبایدهایی که دارای منشأی قدسی و معنوی‌اند، و هماهنگی کامل با نظریات بشری یافته و به وسیله‌ی عقل

---

۱. امیرعباس علی زمانی، نامه مفید، سال پنجم، پاییز ۷۸، شماره ۱۹، ص ۹۰.

و منطق حمایت می‌شوند و در صحنه‌ی عمل تضمین کننده‌ی سعادت مادی و معنوی بشر در حیات دنیوی و اخروی او هستند.

این تعریف به مجموعه‌ای از رهیافت‌ها که ناظر به واقعیت امر متعالی هستند و دارای الزام بوده و در متن زندگی متدینان قرار می‌گیرند، و از نوعی انسجام وارگی برخوردارند و مقبولیت فطری و منطقی داشته و تضمین‌گر سعادت هستند، اطلاق می‌شود.

معرفت دینی

با توجه به مفهومی که از کلمه‌ی دین و معرفت ارائه نمودیم، ایضاح مفهومی معرفت دینی کاملاً بدیهی و میسر خواهد بود که بر آن اساس معرفت دینی، معرفت درجه‌ی دومی است، یعنی معرفتی است که به متن دیانت و شریعت مربوط می‌شود و آن، «در واقع فهمی عام از متون اولیه (کتاب و سنت) و آنچه که از دل کتاب و سنت برمی‌آید مانند فقه و کلام و... می‌باشد». پس معرفت دینی، معرفت نسبت به دین، یعنی هر چه که دینی است و از دین مایه و الهام گرفته است، می‌باشد.

معرفت دینی دانش و اطلاعی است که از دین حاصل می‌شود و معارف دینی، مجموعه دستاوردهایی است که علمای دینی با پژوهش در منابع دینی و با استفاده از علوم دینی به دست می‌آورند و بالاخره شناختی است همه جانبه از گوهر دین.[1]

ضابطه‌مندی معرفت دینی

معرفت دینی، امری ضابطه‌مند است و در واقع باید گفت که این مرحله مهم و دستیازی به آن کاملاً منوط و مشروط به وجود قواعدی است که در این بررسی به آنها قواعد معرفت می‌گوییم. این قواعد در سه شاخه‌ی کلی قرار می‌گیرند.

۱) **شاخه‌ی معناشناسی گزاره‌های دینی (Semantical)**: یعنی به لحاظ معناشناختی کاملاً دارای ضابطه و قاعده است زیرا که گزاره‌های دینی به لحاظ معنایی و مفهومی، قابلیت برداشت‌های گوناگون دارد. همت اساسی مفسران این است که پرده از روی آیات و گزاره‌های دینی برگیرند و به لحاظ مفهوم شناختی، یک معنا و مفهوم سره را بیان دارند و به لحاظ اینکه

---

۱. ر.ک. محمد فنایی اشکوری، **معرفت‌شناسی دینی**، انتشارات برگ، چاپ اول، ۱۳۷۴.

شناخت معانی در گرو درک بسیاری از امور دیگر، حتی مسأله‌ی زمان و مکان است، نمی‌توان باور داشت که کسی بتواند به نحوی کافی و وافی بدون در نظر داشتن ضوابط اصولی، معنای گزاره‌ی دینی را تبیین نماید.

ملا محسن فیض کاشانی در این زمینه می‌نگارد:

کسی که گمان می‌برد، قرآن معنایی جز آنچه ظاهر تفسیر، ترجمان آن است، ندارد، از حد و میزان درک خویش خبر داده است و البته در این اخبار از خویشتن صادق است، اما در این که دیگران را بسان خویشتن پنداشته، ره به خطا برده است. قرآن و روایات گواه آنند که معانی قرآن برای صاحبان فهم، معنا و مجال واسعی دارد.[1]

مشکل اساسی در راه فهم معنای متون دینی، این است که بسیاری از افراد گمان می‌برند که متون مقدس، به دلیل برخورداری از ابهام ذاتی، نمی‌توانند دارای معنای ثابت و معین باشند. حال آنکه در این اندیشه و تفکر مشکلی است که باعث شده که اینان، چنین بپندارند. آن مشکل این است که اینان در پی دریافتن غرض گوینده‌ی این گزاره‌ها نیستند، بلکه بیشتر در پی آنند که فهم خود را از متن عرضه کنند و معنایی که خود می‌فهمند را تبیین کنند، یعنی اگر درصدد شناخت غرض مؤلف (خداوند در نزول قرآن) می‌بودند، هرگز دچار چنین خلط مبحثی نمی‌گشتند.

کسانی که به ابهام ذاتی معنا و عدم تعین معنای متن معتقدند، در واقع، به دلخواه خویش مؤلف را یکسره کنار نهاده و تنها به نگاه استقلالی به متن پرداخته‌اند. بنابراین، دریافته‌اند که متن انواع و اقسام بازی‌های زبانی را پذیراست و با کنایی و استعاره‌ای و مجازی دانستن کلمات متن، می‌توان به معانی بسیار متنوعی دست یافت، اما نباید فراموش کرد که این، صرفاً یک انتخاب است، ما می‌توانیم هدف تفسیری خود را انتخاب کنیم، اگر دریافت افکار و مقاصد مؤلف و متکلم برای ما اهمیت داشت، نگاه ما معطوف به آن واقعیت می‌شود که متن، برای افاده‌ی معنا و مقصود معینی ساخته و پرداخته شده است، بنابر این ابهام و عدم تعیّن و تکثر معنایی در کار نخواهد بود. اما اگر هدف تفسیری ما برداشت آزاد از متن بود و توجهی به قصد و نیت مؤلف نداشتیم، آن‌گاه تکثر معنایی به عنوان قابلیت واقعی زبان رخ می‌نماید.[2]

---

۱. ملا محسن فیض کاشانی، ***الصافی فی تفسیر القرآن***، طهران، المکتبة الاسلامیة، ۱۳۵۶، ص ۲۱.
۲. احمد واعظی، معرفت، شماره ۲۴، سال ششم، شماره ۴، بهار ۷۷، ص ۳۵.

دست یافتن به چنین مرحله‌ای، یعنی غرض گوینده‌ی کلمات و این واژگان و الفاظ، کاملاً روشمند است که باید روش خاص آن به دست آید و این روش را خود متن بیان می‌کند و فهم معانی را خود متن متکفل است. این کار البته، امری میسور و ممکن است، چنانکه خود متن دینی، آن را تبیین فرموده است.

۲) شاخه وجود شناختی دینی:

در این شاخه می‌خواهیم این واقعیت را ادراک نماییم که دین، به لحاظ وجودی خودش، چگونه وجودی است؟ آیا به لحاظ وجودی از مصدری غیبی و ماورایی صادر شده و به بشر داده شده است، یا اینکه وجودی بشر دارد و محصول و ساخته و پرداخته فکر و اندیشه بشری است؟

چنانکه در مطلب بالا به خوبی بیندیشیم، به دست می‌آید که این مسأله هم امری روشمند است. یعنی اینکه بفهمیم، دین، از مبدئی قدسی صادر شده که احاطه و اشراف قیومی بر همه‌ی مراتب هستی دارد و دین، به عنوان یک پیام، از این مبدأ قدسی، به عالم بشری داده شده است. این مسأله را هم ما به سادگی نمی‌توانیم ادراک کنیم، مگر اینکه روش‌ها و قواعدی را برای فهم کلیت این معنا در نظر بگیریم. خود دین در این امر نیز به بیان روش و قواعدی پرداخته تا برای کسانی که ابتدائاً با آن مواجه می‌شوند روشن شود که دین، ساخته و مولود فکر بشر نیست و از مبدئی قدسی و غیبی که احاطه‌ی قیومی بر همه‌ی مراتب هستی دارد، صادر و نازل شده است.

۳) شاخه‌ی زبان شناختی:

یکی از عمده‌ترین محورهای نزاع این است که اولاً دین چه زبانی دارد. زبان دین آیا نمادی است، اسطوره‌ای و سمبلیک است و یا...؟ درک چنین مرحله‌ای که زبان دین چیست و بنابراین حامل چه پیام‌هایی است، می‌طلبد که در حوزه‌ی زبان شناختی نیز، در مقوله‌ی فهم و معرفت دین توجه بشود، زیرا که در دین، بیان و زبان خاصی وجود دارد. در دین، هم به طبیعت توجه شده و هم به ماورای طبیعت، هم به عالم خلق توجه شده و هم به عالم امر و در عالم خلق، موجودی که لایق دریافت شریعت شده است وجود دارد.

در واقع، نظر صائبی را که می‌شود در این زمینه مطرح نمود، این است که دین، دارای زبان محدود و خاصی نیست یعنی به گونه‌ای نیست که آن را صرفاً سمبلیک و یا نمادی بدانیم،

بلکه متناسب با مضامین و سنخ گزاره‌ها و اهدافی که نازل کننده‌ی دین دارد و متناسب با جهان بینی خاصی که در دین منطوی است، زبان آن هم شکل می‌گیرد و لذا می‌توانیم زبان دین، خصوصاً دینی همچون اسلام و کتابی همچون قرآن را به این گونه توصیف کنیم که:

سبک بیان و ساختمان معنایی مفاهیم و مطالب، به صورت آمیزه‌ای از شیوه‌های گوناگون و ترکیبی از زبان‌های متعدد می‌باشد.[1]

دین دارای ابعاد گوناگون عقیدتی، اخلاقی، حقوقی، اجتماعی، تربیتی، آیینی و... می‌باشد، متون دینی نیز به تناسب هر بعد و موضوعی، از زبان‌های گوناگون (صریح، کنایه، رمز، استعاره، قصه و...) بهره جسته‌اند و البته میان همه این ابعاد و اجزا از نظر زبانی، پیوندی منظم و رابطه‌ای ویژه برقرار است که با آن می‌توان جهان بینی دینی را به دست آورد.[2]

در مجموع می‌توانیم چند نکته را اذعان کنیم.

۱) دین، مجموعه‌ای قابل دریافت و شناسایی است و این گونه نیست که معانی، مفاهیم و آموزه‌هایی غیرقابل دست‌یابی و شناخت داشته باشد.

۲) در دین، بر عناصری تکیه شده که اگر دین، آنها را روشن نمی‌ساخت، انسان با حرکت خود به آنها دست نمی‌یافت.

۳) دین، با حقیقتی عالی و متعالی رابطه و پیوند دارد که انسان می‌تواند با این حقیقت عالی پیوند برقرار کند.

۴) در دین، کوشش شده است که مهمترین تکالیف و وظایف انسانی در قالب آموزه‌ها و عباراتی خاص بیان شود.

۵) تمام آنچه را که دین بیان می‌دارد، جنبه‌ی فطری، عقلانی و منطقی دارد و چیزی در آن برخلاف عقل و فطرت نیامده است.

در معرفت دینی، می‌خواهیم با یک مکاشفه‌ی بزرگ آشنا شویم، که با زبان وحی برای پیامبر بیان شده است و این مکاشفه برای هر فردی روی نمی‌دهد و فهم این مکاشفه هم بدون قاعده و روش میسر نیست.

معرفتی که از انکشاف الهی به دست آمده، چیزی به معرفت درباره‌ی ساختار طبیعت،

---

۱. حمید آریان، زبان قرآن، ساختار و ویژگی‌ها، معرفت شماره ۳۵، ص ۱۹.

۲. محمد جواد عنایتی راد، زبان‌شناسی دین در نگاه المیزان، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۹ و ۱۰، ص ۴۰.

تاریخ و انسان نمی‌افزاید. معرفت ناشی از انکشاف الهی، معرفتی است درباره‌ی انکشاف راز وجود و نه اطلاع درباره‌ی سرشت موجودات و ارتباطشان با یکدیگر... باید به یاد داشته باشیم که در درون این معرفت، عناصری وحیانی هستند. لذا این معرفت باید همواره آماده‌ی حمایت از حقایق اصیل حاصل از انکشاف الهی باشد.[1]

البته روش دریافت دین و معرفت دینی، روشی متناسب با همین گوهر پایدار و اصیل است و هرگز نباید گمان ببریم که روش معرفت دینی، همچون روشی است که در علوم طبیعی، نسبت به شناخت طبیعت وجود دارد.

راه‌های دریافت معرفت دینی

اکنون که به روشمند بودن فهم یک مکاشفه پی بردیم و دریافتیم که دست‌یابی به معرفت دینی امری ممکن و متحقق است، باید دریابیم که راه‌های دست‌یابی به چنین معرفتی چیستند و از چه طرقی می‌توان به این معرفت دست یافت. توجه به این نکته نیز از ضرورتی تام برخوردار است که دعاوی دینی، با دعاویی که علم تجربی و درک عرفی دارند متفاوت هستند. لذا تشخیص و درک این دعاوی نیازمند به نشانه‌ها و راه‌هایی است غیر از آنچه که در علوم تجربی و عرفی وجود دارد. لذا ادعاهایی همچون این ادعا، که «جهان، وابسته و معلول است» یا «همه چیز در این عالم، مصنوع و نیازمند قدرت ازلی می‌باشند» و یا «مشیت و نظم الهی حاکم بر همه چیز است»، مستلزم آن هستند که داوری‌های ارزشی خاصی صادق باشد، نه آن نوع داوری که در علوم تجربی و علوم عرفی وجود دارد.

بدین روی این راه‌ها را با همین شیوه و نسق، مورد ارزیابی قرار می‌دهیم.

این راه‌ها دو گونه‌اند و با همین دو گونه راه، می‌توان به درک دین و معرفت به گزاره‌های آن دست یافت.

الف: از طریق داده‌های متن وحیانی

این راه، مستلزم یک درک پیشینی و یک احساس متعالی است. یعنی قبل از اینکه به متن وحیانی توجه کنیم، احساسی عالی نسبت به صدور متن وحیانی از مبدئی قدسی داریم و سپس با همین نگره‌ی ذهنی به سراغ متن وحیانی می‌رویم و فهم متن وحیانی، به مفهوم

---

۱. جی هی وردتا توماس، *پل تیلیش*، ترجمه فروزان راسخی، انتشارات گروسی، چاپ اول، ۷۴، ص ۳۶.

درک پیام‌هایی است که مصدر پیام دهنده (خدا)، آنها را ارسال نموده، یعنی فهم کلام متکلم. در این خصوص کسی که می‌خواهد متن را ادراک کند باید از یک عروج روحانی، و حالتی اشراقی و قدسی، برخوردار باشد و وجود خود را با محتوای این پیام‌ها دمساز نماید. چنانکه در قرآن مجید چنین تعبیر بلندی وجود دارد:

«الله نزل احسن الحدیث، کتاباً متشابهاً مثانی تقشعرّ منه جلود الذین یخشون ربهم ثم تلین جلودهم و قلوبهم الی ذکرالله، ذلك هدی الله یهدی به من یشاء و من یضلل الله فماله من هاد.»[1]

خداوند نازل فرموده، بهترین سخن را، کتاب مشتابهی دوگانه که به لرزه درآید پیکر آنانی که از خدایشان بیم دارند، سپس پوست‌ها و قلب‌هاشان (ظاهر و باطن) نرم شود برای یاد خدا. این است هدایت خداوند که به وسیله‌ی آن برخی را که بخواهد هدایت می‌کند و کسانی را که به گمراهی بکشد، هدایت یابنده‌ای ندارند.

کسانی که در معرض تابش‌های وحی قرار می‌گیرند، وجود خود را با این پیام‌ها دمساز می‌نمایند.

گونه‌ی دست‌یابی به معرفت، از طریق متن

فهم یک متن، امری چهار وجهی است که وجوه چهارگانه آن عبارتند از:

۱) متن یا پیام و منبع وحیانی؛

۲) کلیدهای درک مفاهیم و رموز وحیانی؛

۳) واسطه‌ی تفسیر گو یا مفسری که به شکلی روشمندانه به تبیین گزاره‌های موجود در متن وحیانی بپردازد؛

۴) ابلاغ به مخاطب، با زبانی قابل درک برای فهم رموز و اشارات و مفاهیم متن.

طی این فرایند، منجر به پیدایش معرفت از متن وحیانی می‌شود و این مسأله از ضرورت تام برخوردار است که در معرفت دینی، این شناخت‌ها حاصل شود تا شناختی سره و ناب از محتوای شریعت به دست آید.

فهم متن وحیانی، چیزی جز درک پیام‌های گوینده‌ی کلام نیست، که با این کلمات با

---

۱. **قرآن مجید**، سوره‌ی زمر، ۲۳.

مخاطبان خویش سخن گفته، لذا در فهم متن وحیانی، مخاطب می‌خواهد ارتقاء پیدا کند و فهم خود را بالا بیاورد و در حدی قرار بگیرد که کلام متکلم را درک نماید و البته که این کار، با شناخت زبان متکلم، زبان جامعه‌ای که در آن زیست می‌نماید و فهم فحوای کلام و روش‌های دستوری و فهم فنی و روانشناختی کلام، از ضرورتی جدی برخوردار است.

بالاخره در فهم متن، چند راه در برابر ما ظاهر می‌شوند.

الف - راه عقل:

اولین مسأله‌ای که در این باب رخ می‌نماید، تبیین و ایضاح این نکته است که آیا دین، توسط عقل بشری قابل دریافت است یا خیر؟

در پاسخ، باید اشاره کنیم که، دین، امری وحیانی و الوهی است که به غرضی دیگر، جز هدایت بشر نازل نشده است. بنابراین، باید توسط عقل بشری قابل حصول و دریافت باشد والا نقض غرض خواهد شد. برخی، این ادعای عجیب را مطرح می‌کنند که چون دین امر قدسی است، با عقل بشری قابل دریافت نیست. مثلاً در شماره‌ی ۱۵ ، مجله‌ی نامه‌ی مفید، مقاله‌ای تحت عنوان «نگرش انتقادی بر روش تحقیق و تفکر در فلسفه اسلامی»، از آقای دکتر منوچهر صانعی به چاپ رسیده که ایشان، در آن نوشتار، ادعاهایی دور از حقیقت را بیان داشته که به طور خلاصه به یک نکته آن اشاره کرده و آن را مورد نقد و ارزیابی قرار می‌دهیم.

> دین مقدس است، هر جا قداست راه یافت، جایی برای شناخت باقی نمی‌ماند، چون امر مقدس قابل نقد نیست، حال آنکه نقادی، ذات شناسایی است.[1]

در مورد دیگر می‌نویسند.

> خوب است معتقدان به دین معقول بدانند که عقل، فرزند تجربه است و شأن آن تاریخی است، بسته‌ی ثابتی نیست که یک بار برای همیشه از آسمان فروافتاده باشد، بلکه ذات و اصل آن، تبلور و تراکم تجربه‌های تاریخی نوع انسان است. بنابراین کوشش برای عقلانی کردن کل نظام دینی، کوششی ناموفق خواهد بود. زیرا سؤوال می‌شود، کدام عقل؟[2]

در مقام پاسخ به این دو فقره از مقاله‌ی آقای دکتر منوچهر صانعی چند نکته را یادآور می‌شویم:

---

۱. دکتر منوچهر صانعی، نامه مفید، شماره ۱۵ ، ص ۸ .

۲. همان، ص ۱۶ .

نکته اول: اصلاً این گونه قضاوتی بسیار دور از انصاف و حقیقت است. آیا گزاره‌های قدسی، قابل شناخت نیستند؟ اگر چنین نیستند باید کلیت دین را که امری قدسی و الهی است، کاملاً امری تقلیدی بدانیم که در آن تفحص و کنکاش و شناخت راه ندارد و حال آنکه یکی از محورهای مهمی که دین، خصوصاً اسلام، روی آن انگشت نهاده، علم و درک و معرفت دین است. ۷۷۰ بار واژه علم و مشتقات آن استعمال شده و واژه‌هایی همچون سیر و نظر و تفکر و معرفت و تفقه و... در قرآن مجید، به عنوان یک متن مقدس، استعمال شده که دلالت بر قابل حصول و قابل شناسایی بودن آن است.

نکته دوم: این که چه کسی گفته است که امر قدسی قابل ارزیابی نیست؟ آن همه مناظرات کلامی در دوره شکوفایی خرد اسلامی در اعصار اولیه‌ی ظهور اسلام، گواهر این است که امر قدسی، مورد نقد قرار می‌گرفته و ارزیابی می‌شده و ائمه‌علیهم‌السلام نیز به این ارزیابی تن داده‌اند و خود به پاسخ به نقدها و شبهات، با توجه به آموزه‌های دینی، پرداخته‌اند.

نکته سوم: مدعای نویسنده‌ی محترم مبنی بر این که عقل، فرزند تجربه است و شأن تاریخی دارد، هرگز مورد ادعای هیچ فیلسوف تاریخی قرار نگرفته و مضافاً اینکه با آموزه‌های درون دینی هرگز مطابقتی ندارد. در مضامین دینی ما، عقل، اولین موجود الهی و اولین عنصری است که لباس زیبای هستی را بر قامت رسای خود پوشیده است، چنانکه کتاب *العقل والجهل*[1] در اصول کافی به این حقیقت عالی اشاره دارد.

نکته چهارم: نویسنده‌ی محترم، کوشش برای عقلانی سازی دین را کوششی ناموفق خوانده است و حال آنکه دین، ذات و جوهری عقلانی دارد و عامل عقل در کلیت دین تنیده شده و در تمام اصول و فروع آن در نظر گرفته شده یعنی اولاً خلاف عقل و منطق چیزی تشریع نشده و ثانیاً هر عقل سلیمی به قابل قبول بودن و مبتنی بودن اصول نظری و عملی دین بر معیارهای عقلی، حکم می‌راند.

در قرآن مجید، به عنوان یک متن دینی، رجس و پلیدی را از آنانی می‌داند که به حوزه‌ی تعقل وارد نمی‌شوند. و می‌فرماید:

و یجعل الرجس علی الذین لایعقلون.[2]

---

۱. ر.ک. کلینی، ***اصول کافی***، ج ۱، کتاب العقل والجهل.
۲. ***قرآن مجید***، سوره‌ی یونس، ۱۰.

ناپاکی را خداوند برای کسانی قرار داده که تعقل و اندیشه نمی‌کنند.
و یا اینکه می‌فرماید:

ان شرالدواب عندالله الصم البکم الذین لایعقلون[۱]

بدترین جنبندگان روی زمین، آنانی هستند که ناشنوا و لال هستند و اندیشه نمی‌ورزند.
قرآن کافران را نکوهش کرده و می‌فرماید:

اف لکم و لما تعبدون من دون الله افلا تعقلون[۲]

اف بر شما و آنچه را که می‌پرستید، آیا اندیشه نمی‌کنید.
همچنین تأکید شده است که قرآن، متنی آسان و قابل دست‌یابی برای بشر است.

یسرناه بلسانك[۳]

یسرنا القرآن للذکر[۴]

در نتیجه، باید اذعان کنیم که عقل، یکی از راه‌های درک معارف دینی و نیز یکی از راه‌های درک «صدق» محتوای دین می‌باشد.

ب - از راه نقل:

منظورمان از عامل نقل، استناد به نصوص است، نصوص اصلیه و نصوصی که جنبه‌ی تفسیری و تأویلی برای متون وحیانی را دارند که در واقع چشمگیرترین و ثمربخش‌ترین و در عین حال پرنمودترین شیوه برای درک متن وحیانی و بالاخره دست‌یابی به معرفتی در باب دین است.

روشن‌ترین بیان برای «نقل» همان عنوان کتاب و سنت است که متن وحیانی و مجموعه‌ی افعال و اقوال و اعمال امضائی کسانی است که خود، معرفت کامله‌ای نسبت به دین دارند و معرفت آنها حجت قطعی است. از این رو کتاب و سنت در کنار هم آمده‌اند و در واقع، سنت، تجسم کتاب می‌باشد.

کتاب و سنت، همان وحی مدون و مجسم هستند و از این رو دو منبع اصلی برای دریافت

---

۱. *قرآن مجید*، سوره‌ی انفال، ۲۲.
۲. *قرآن مجید*، سوره‌ی انبیاء، ۶۷.
۳. *قرآن مجید*، سوره‌ی شعرا، ۱۹۵.
۴. *قرآن مجید*، سوره‌ی مریم، ۷۹.

احکام و سنن ثابت الهی می‌باشند.[1]

این دو منبع، دو سرچشمه‌اند که پیوسته در حال جوشش می‌باشند و از چنان جوششی برخوردارند که برای همیشه قادرند، در اختیار جویندگان معرفت، کمال آن را بنهند و البته جویندگان معرفت هم این راه را با اجتهاد مستمر طی می‌نمایند.

ضرورت استمرار اجتهاد در تاریخ اسلام، گرچه مربوط به زمان غیبت است، لیکن اصل وجود و تأسیس آن مربوط به حضور معصومین علیهم‌السلام است، در زبان ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام فقها با اجتهاد خود می‌کوشیدند تا آنچه را از مهبط وحی صادر شده است دریافت نمایند و محصول فکر خود را به دیگران منتقل نمایند. ائمه معصومین علیهم‌السلام نیز آنها را به این کار تشویق کرده و تلاش آنها را گرامی می‌داشتند.[2]

در همین خصوص، در جنب راه نقل، به پدیده‌ی اجتهاد، به عنوان یک رمز در شناخت دین و معرفت نسبت به آن، دست می‌یابیم. در واقع، اجتهاد در کنار کتاب و سنت، خود شیوه و راه دیگری می‌شود بر تحقق معرفت دینی، البته نباید اشتباه کرد که اجتهاد، صرفاً همان اجتهاد مصطلح در ابواب فقه است بلکه اجتهاد در ابواب فقه به ضمیمه سایر بخش‌ها و حوزه‌هایی است که دین در آن حوزه‌ها دارای سخن و اشاره است.

اجتهاد فقیه، واسطه‌ی بهره وری و استفاده از این نور است، از این رو فقیه موظف است با آگاهی تمام نسبت به پدیده‌های نوینی که همراه با گذر تاریخ در زندگی اجتماعی بشر پیدا می‌شوند، احکام مربوط به آنها را نه براساس پندار و سلیقه‌ی خود، بلکه با استعانت از اصول و قواعد القا شده از ناحیه‌ی شارع دریافت نماید. البته این نکته هست که تشخیص قواعد فقهی براساس کتاب و سنت و خصوصاً تمییز آنها از احکام والایی که توسط پیامبر و ائمه معصومین علیهم‌السلام در طول حیات اقتصادی و سیاسی آنها صادر شده است، کاری ظریف و عظیم است، اما عظمت و ظرافت کار که محتاج به کاوش دقیق و تفکر عمیق پیرامون الفاظ، عبارات و نیازمند به اشراف بر ابواب مختلف فقه است هرگز مشوق کوتاه کردن دست شریعت و وحی نسبت به احکام سیاسی و اقتصادی و یا اجتماعی نمی‌باشد، زیرا تک تک این اعمال قبل از آنکه اثر سیاسی و یا اقتصادی خود را بر طبیعت همجوار آشکار نمایند، اثر خود را بر عالم

---

۱. آیة‌الله عبدالله جوادی آملی، ***شریعت در آیینه معرفت***، مرکز نشر اسلامی، پاییز ۷۷، ص ۳۲۲.
۲. همان، ص ۲۲۴.

ملکوت و جبروت و بر سیر صعودی انسان اعمال خواهند کرد. به همین دلیل است که شناخت این احکام، همواره محتاج استعانت از معرفت دینی است.[1]

ج - از طریق مکاشفات درونی :

یکی از کاراترین و سودمندترین راه‌های کسب معرفت دینی، نقب زدن به مکاشفات باطنی و درونی است. یکی از کسانی که دست‌یابی به معرفت را از این راه عملی ساخته، عین القضات همدانی است که بر نسق و شیوه‌ی خودش، که البته در میان عارفان فرهیخته دیگر هم بسیار رایج بوده است، معرفت را تنها از راه مکاشفات باطنی ممکن و میسر می‌داند. وی در بخشی از کتاب *زبدة الحقایق* خودش می‌نویسد:

مکاشفه، چون به نوشتن این فصل رسیدیم برقی از آسمان سلطنت جلال ازلی جسته، خرمن خرد و دانش نویسنده را در هم کوبیده، هویت او را نابود ساخت، نه، بلکه هویت الهی او را فراگرفته، مجاز در حقیقت گم شد و چون جمال ازل، خرد و دانش و هویتش را به وی بازگردانید، به این ترانه مترنم بود که:

زانچه بر من رفت لب بستم که هیچ　　　فال نیکی زن تو هم چیزی مپرس

دل در سینه می‌طپید و اشکم سرازیر می‌شد. عشق غوغا میکرد و حسرت و اندوه توان فرسا بود که: تا کی تلاش بیهوه! اندکی در زندان فراق به یاد معشوق بودن! چون تب و تاب عشق فزونی یافت، جان به جایگاه اصلی خود بازگشت و قلم از دست نویسنده افتاد. از حضرت معشوق فرمان دیدار رفته، مرغ جان از قفس تن، به آشیان حقیقی جایگاه واقعی و نهادی خود پرواز کرد. میان او و سلطان ازل که او اسیر سرپنچه‌اش بود، حالاتی رفت که شرحش ناممکن است و چون رخصت بازگشت یافت، اجازه یافت تا گرفتاران حصار زمان و مکان را از این واقعه چیزی گوید، و اجازه یافت و چون به زندان تن بازگشت، اینها را توانست در قلم آورد، اگر بر خاطر گذرد که اینها یعنی چه، از آن سوی حجاب غیب فریادت زنند که: با ادب باش کوران را بحث از رنگ‌ها و نقش‌ها و نگار نرسد!!

سوگند به آنکه ملک و ملکوت در قبضه‌ی قدرت او بوده و عظمت و جبروت زیر فرمان اوست، اگر از آنچه میان من و معشوق رفت، ذره‌ای در جهان خاکی، آشکار گردد، عرش و کرسی از هم

---

۱. همان، ص ۲۲۶.

پاشند تا چه رسد به آسمان و زمین.[1]

معرفت شهودی، یک محدودیت دارد و آن این است که به دشواری به مقام بحث و بررسی و تفهیم و تفهم نهاده می‌شود و اجمالاً حالات عرفانی و مکاشفاتی که در این حالات روی می‌دهند بیان ناپذیرند، چون دریافت باطنی هستند که ویژه‌ی شخص دریافت کننده‌اند و بالاخره رازگونه هستند و حتی حالت اشاره‌ای داشته و کمتر نیازمند استدلال و مقدماتند و فقط باید صاحبدلی باشد تا بتواند به اوج و قله معرفت شهودی دست یازد.

این معرفت، در حیطه‌ی هیچ قانون و میزان شناخته شده‌ای نمی‌گنجد، نه اینکه خود هیچ میزانی نداشته باشد، همه‌ی کاملان و به حق رسیدگان از مردان خدا، این اصل را می‌پذیرند که معرفت شهودی را براساس هر مرتبه، اسم، مقام موطن، حال، وقت، لحظه و شخص، دارای منطق و میزان ویژه‌ای است که هر کسی نسبت به حال و مقام خود و در رابطه با اسماء مختلف الهی با این منطق و میزان، انواع معارف و فتوحات شهودی و لدنی و القائات و واردات و تجلیات را که بر اهل دل و صاحبان باطن رخ می‌دهند، از یکدیگر تشخیص می‌دهد و انسان با این منطق و میزان می‌فهمد که القاءیت الهی و ملکی کدام است و القاء شیطانی و امثال آنکه نباید به آنها اطمینان کرد کدام است.[2]

د - حصول معرفت دینی با چند طریق دیگر:

معرفت دینی با چند راه دیگر، علاوه بر عامل عقل و نقل و مکاشفه، حاصل می‌گردد که این راه‌ها در واقع به راه‌های فهم مستقل تعبیر می‌گردد، که در اینجا سه راه عمده را در همین راستا، به طور اجمال تبیین می‌نماییم.

۱) معرفت مسبوق به پیش فرض و پیش فهم :

منظور آن است که عالم دین قبلاً فهمی را یافته و دارای نوعی پیش فرض و پیش فهم است که مسلماً این پیش فرض‌ها و پیش فهم‌ها در هندسه‌ی معرفتی او دارای اثر و نقش است.

دو نفر را در نظر می‌گیریم که در نصوص مطالعه می‌کنند، یکی بیشتر به جنبه‌های اجتماعی و سیاسی احکام متوجه است و دیگری به جنبه‌های فردی آنها، اگرچه هر دو نصوص واحدی را مطالعه می‌کنند ولی نتیجه‌گیری‌های مختلفی خواهند داشت که به همان

---

۱. عین الحیات، ***زبدة الحقایق***، فصل ۸۵، ص ۱۲.

۲. سید حیدر آملی، ***نص النصوص فی شرح فصوص الحکم***، بخش ۳، رکن ۳، فصل ۱، ص ۴۸۹.

موضع گیری ذهنی ایشان مربوط بوده و چه بسا در این موارد، سایر جنبه‌ها را از نظر مکتوم دارند.[۱]

شهید صدر در این زمینه نمونه‌هایی را ارائه می‌کند که بدان توجه می‌کنیم.

نمونه‌های این امر در احکام فقهی بسیار است. بهترین نمونه، که تأثیر حالات نفسانی مطالعه کننده در امر استنباط نشان می‌دهد، نهی پیغمبر «از ندادن آب و روئیدنی مازاد بر احتیاج به دیگران» است در روایت آمده است که پیغمبر بین مردم شهرنشین در مورد نخل چنین قضاوت کرد که، از تقسیم آب مازاد چاه نباید خودداری شود و بین مردم بادیه چنین قضاوت کرد که از بخشیدن آب مازاد نباید امتناع ورزید و روئیدنی مازاد را نباید داد و ستد نمود، نهی مزبور چه بسا - مثل نهی قمار و شرب خمر - حکمی عام و لایتغیر و چه بسا که خاص و استثنایی باشد که پیامبر به عنوان ولی امر - رئیس حکومت اسلامی - و به استناد اختیارات شخصی، به منظور تأمین مصالح جامعه، اتخاذ نموده است. بررسی موضوعی این نص، ایجاب می‌کند که به هر دو جنبه توجه نموده و معنای هر یک را به کمک دیگری و سایر نصوص مشابه تعیین کرد. ولی کسی که با موضع فکری قبلی مطالعه می‌کند، از اول در هر مورد احکام عمومی را جستجو کرده و تصور می‌کند که هر چه پیامبر گفته قاعده‌ی عام لایتغیر است و به هیچ وجه به موقعیت سیاسی ایشان توجه نمی‌نماید و در نتیجه نص گفته شده را حکمی قانونی و عام می‌پندارد.[۲]

پرواضح است که تصورات شخصی در این نوع از احکام و نظرات دخالت دارد و همین نکته دلالت بر این مطلب دارد که پیش فهم‌ها و پیش فرض‌های افراد در استنباط‌ها و نظریاتشان راجع به معرفت نسبت به دین کاملاً دخالت دارد.

۲) معرفت دینی، با بهره وری از علوم دیگر :

امری که نمی‌باید از آن غفلت ورزید، این است که آشنایی با علوم دیگر، در کسب معرفت دینی، نقشی مستقیم ایفا می‌کند و عالم و کنکاش‌گر درباره‌ی دین با مراجعه به آن علوم می‌تواند هندسه معرفتی خود از دین را تنظیم نموده به آن غنا ببخشد، چه آنکه در کلیت تفکر دینی و معارفی که ارائه شده، نگاهی همه جانبه به علوم افکنده شده است. تسخیر طبیعت،

---

۱. سید محمد باقر الصدر، ***اقتصادنا***، ترجمه‌ی محمد کاظم محمودی، ج ۲ ، ص ۴۸ .

۲. همان، ص ۴۹ .

مسأله جاذبه، معادلات هندسی و ریاضی، مسأله‌ی روانی، اجتماعی و مسائل مربوط به حوزه‌ی علوم تجربی در شریعت مورد استناد، توجه و استشهاد قرار گرفته و در کنار اینها دین، همواره مؤمنان را به تدبر و تعمق فراخوانده و در واقع بذر و جانمایه‌ی اصلی مطالب علمی در متن دیانت مورد توجه جدی و مؤکدی واقع گردیده که خود حاکی از این واقعیت سترگ است که دست‌یابی به این حوزه‌های معرفتی، مسبوق به بهره‌وری از علوم دیگر می‌باشد و لذا در مسیر فهم دین، علوم تأثیرگذار به گونه‌ای هستند که یا به فهم زبان و منطق دین مربوط می‌شوند که در این راستا علومی همچون ادبیات، منطق، حدیث، رجال و اصول فقه و نیز بعضی از مباحث عقلی تأثیرگذارند، و یا علوم تأثیرگذار برای فهم محتوای تکاملی دین است که علومی همچون علوم انسانی و تجربی و... مؤثرند. اما باید دانست که آنگونه نیست که دین در همه‌ی بخش‌های خودش نیازمند به علوم تجربی و انسانی باشد. زیرا که همه بخش‌های دین، دریافتشان منوط به فهم علوم تجربی نیست و بنابراین با تحولی که در علوم روی می‌دهد، نمی‌توان گفت که دین هم متحول می‌شود.

علت اینکه همه‌ی بخش‌های دین با علوم بشری ارتباط ندارند این است که بخش‌های گسترده‌ای از کتاب و سنت با خود کتاب و سنت تفسیر می‌شوند و فهم آنها بر هیچ علم دیگری به جز (ادبیات، لغت، اصول فقه، رجال و حدیث) مبتنی نیست، نظیر بسیاری از آیات قرآن کریم در باب معاد، بهشت، جهنم، صفات مؤمن و کافر، مسایل عبادی، مانند حج، نماز و امور فراوان دیگر، که در این موارد متون دینی همدیگر را تفسیر می‌نمایند و از ظواهر و نصوص آنها می‌توان به مراد جدی صاحب سخن پی برد.[1]

۳) معرفت، با مقیاس قراردادن عادات، برداشت‌ها و سنن اجتماعی :

معرفت دینی، با عامل دیگری هم شکل می‌گیرد و آن، مسأله‌ی عادات و سنن اجتماعی است که در نتیجه اصالت یا عدم اصالت چنان معرفتی، منوط به تیپ عادات و برداشت‌ها و سنن اجتماعی است، یعنی اگر این عادات و برداشت‌ها در یک جامعه رشید و بالغ باشد و معرفت کامله‌ای از ناحیه‌ی قطبی دینی و یا انسان‌های به معرفت رسیده، به جامعه عرضه شود و همان معرفت، در قالب سنت اجتماعی و یا برداشت‌ها و عادات رایج درآید، در این صورت،

---

۱. محمد حسین زاده، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، چاپ چهارم، زمستان ۷۸، ص ۱۴۹.

معرفتی کامل و صادق خواهد بود و در غیر این صورت، یعنی در صورتی که معرفت، مشوب به اغراض نفسانی، سیاسی، برداشت‌های غیرمنطبق بر اصول باشد، در این صورت، این معرفت، کامل و صادق نخواهد بود.

اعتبارشناسی معرفت دینی

یکی از مهمترین مباحث در حوزه‌ی معرفت دینی، بحث اعتبارشناسی و یا شناخت درجه‌ی اعتبار، یا مطابقت این معارف با امر واقع ثابت است. به این جهت در معرفت‌شناسی دینی باید به این قضیه نیز متفطن شویم که آیا معرفت‌های حاصله از طرق شهودی، متون و کتب و سنت و... دارای اعتبار و حقانیت و صدق و مطابقت با واقع می‌باشند یا خیر؟ اگر چنین معرفتی حاصل شود، یعنی معرفت دینی، آیا درجه‌ی حقانیتش به حدی است که می‌توانیم از آن معرفت، اعتقاد ثابت جازم بیابیم یا خیر؟

ابتدائاً درباره‌ی این معرفت، باید از منظر اندیشمندان اسلامی، تعریفی را ارائه کنیم و در پرتو آن مسأله، اعتبارش را بازکاویم. فارابی درباره معرفت می‌آورد:

والمعارف صنفان تصور و تصدیق... فاالتصدیق التام هوالیقین والیقین هوان تعتقد فی الصادق الذی حصل التصدیق به انه لایمکن اصلاً ان یکون وجود ما نعتقده فی ذلک الامر بخلاف ما نعتقده و نعتقد مع ذلک فی اعتقاده هذا انه لایمکن غیره... و ذلک الی غیرالنهایة...[1]

در اندیشه‌ی فارابی، معارف انسانی دو گونه‌اند، تصور و تصدیق. پس تصدیق تام، همان یقین است و یقین این است که معتقد شویم، در امر صادقی که تصدیق به آن ایجاد شده، ممکن نیست وجودش به خلاف آنچه که معتقدیم باشد و اعتقاد هم داریم که غیر این مسأله ممکن نیست و این اعتقاد جازم نهایتی ندارد.

در این گونه از معرفت، تصدیق جازم مطابق با واقعیت اعتبار شده و اکثر فلاسفه‌ی اسلامی، قائل به چنین معرفتی می‌باشند، که در مطاوی عباراتشان قید گردیده. اما در عبارات غربی‌ها به دلیل اینکه علوم تجربی پیوسته در معرض تعویض و تجدد هستند، یک حکم کلی با این نمونه، بیان داشته‌اند و بیان کرده‌اند که هیچ معرفتی را نمی‌توان دارای اعتبار دانست و

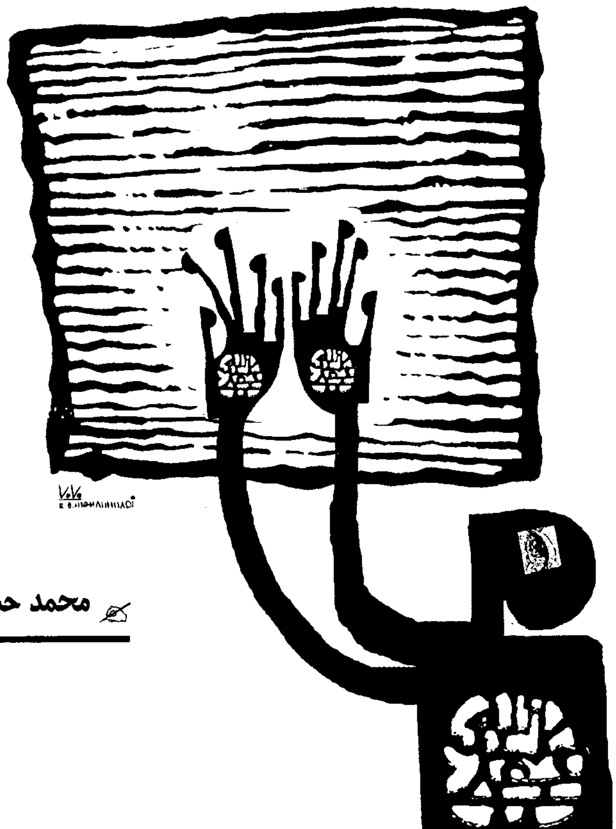
---

۱. فارابی، ***منطقیات***، ج ۱، ص ۲۶۶.

حال آنکه معارفی همچون وجود معاد و عالم آخرت، رسیدن به نتایج اعمال، نامحدود بودن ذات خدا، ضرورت عبادت و پرستش برای انسان و صدها مسأله‌ی دیگر، مسائلی هستند که دارای ثبات، جاودانگی، ضرورت، قطعیت و ابدیت می‌باشند. لذا معرفت به این مقولات، اموری نیستند که در معرض شک و ریب و تردید قرار بگیرند و همین مسأله دال بر اعتبار این گونه معارف است.

در قرآن مجید، چنین شکوکی زدوده شده، **«قل ان کنتم فی ریب مما انزلنا علی عبدنا»** و یا **«قل ان کنتم فی ریب من البعث...»** اینها نمونه‌های شک زدایی قرآن مجید در معارفی است که آنها را به بشر عرضه داشته و به بیان آنها پرداخته است. لذا حکم جازم قطعی و ثابتی که در باب معرفت‌های دینی می‌توانیم به تبیین و توضیح و اثبات آن بپردازیم، این است که معارف الهی، معارفی قطعی، ثابت و دارای اعتبار می‌باشند. البته این مطلب بیشتر با تکیه بر ابعاد عرفانی روح انسان، اینکه عشق به کمال مطلق دارد، هم قابل دریافت است و عشق فعلی بدون معشوق فعلی، امری محال است.

تجربه دینی و رابطه‌ی آن با معرفت دینی



محمد حسین پژوهنده

چکیده:
نیروی عقل در نهاد انسانی او را به باور عمیق به وجود چیزهایی می‌رساند که در زندگی وی تأثیر می‌گذارند اما محسوس نمی‌باشند. راه‌های مختلفی برای این کار وجود دارد، همچون تجربه‌ی حسی، دریافت گزارش حسی دیگران، حکم به همگونی اشیاء و سپس حکم واحد را در همه اعمال نمودن و... اما همه‌ی این‌ها اطمینانی بالاتر از گمان راجح یا حدس علمی نمی‌بخشد، در حالی که آنچه اشباع کننده‌ی انسان است، رسیدن به حالتی از یقین در معرفت است که از راه شهود به دست می‌آید و عالی‌ترین نوع شهود، وحدت فاعل شناسایی با متعلق شناسایی است که به وسیله‌ی تجربه‌های روحانی و عرفانی به دست می‌آید و از این روی، برای شناخت خدا و امور الهیاتی بهترین راه را تجربه‌ی دینی دانسته‌اند که گاهی نیز در فرهنگ عرفانی به نظام معرفت آیه‌ای از آن یاد می‌شود. تجربه‌ی دینی چه ارتباطی با بصیرت دارد؛ و چگونه به معرفت تبدیل می‌شود؛ و آیا حجیت آور و ایمان آور است؛ آیا حاصل معرفتی آن به غیر نیز سرایت می‌کند و اصولاً جایگاه اصلی طرح این مسأله در کجاست؟ مطالبی به عنوان پاسخ به این سؤالات در این مقاله آمده است. آنچه به این مقاله ویژگی می‌بخشد، عطف نظر به دیدگاه معرفتی اسلام در این خصوص می‌باشد.

بخش نخست
نظام آیه‌ای در هدایت یابی انسان

چنان که می‌دانیم در نهاد انسانی قوه‌ای است که همواره او را از سایر جانداران متمایز می‌سازد. نام این قوه را اگر عقل قدسی بگذاریم، یا چنان که دانشمندان تجربه‌گرا و کارکردگرا از آن به «ناخود آگاه» تعبیر می‌کنند تعبیر نمائیم و یا اسم آن را «شعور مرموز» بدانیم، چندان تفاوتی نمی‌کند؛ مهم این است که این بعد از وجود انسان، او را به باور عمیق به وجود چیزهایی می‌رساند که در زندگی وی تأثیر می‌گذارند اما محسوس نمی‌باشند و چون بدین

وسیله علم به آنها پیدا می‌کند، در مقابل آنها رفتار راضی کننده از خود نشان می‌دهد.

ویلیام جیمز، که باید او را نخستین بانی تجربه‌ی دینی دانست، خود یک روان شناس پراگماتیست بود و از جنبه‌ی کارکردی به دین و اخلاق و امثال آنها می‌نگریست؛ اما «او هر چند در برداشتش از تجربه‌ی دینی، همواره تکامل گرا و کارکردگرا بود، در برابر «مغالطه‌ی تکوینی» یعنی سیر از منشأ تجربه‌های دینی در احوال روانی، از نتیجه‌گیری‌های منفی در باب ارزش و معنای آنها هشدار می‌داد»، او حالات آگاهانه را برآمده از چنان ناخودآگاهی در وجود انسان می‌دانست که بسان بنیه‌ی روانی عام، پیوندی را بین شخص آگاه با یک «نفس» وسیع‌تر، که «تجربه‌های رستگاری بخش» از آن زاده می‌شود، ایجاد می‌کند و شخص را از وجود چیزهایی آگاه می‌کند که از طریق‌های دیگر کمتر به دست می‌آید.[۱]

براین اساس، تجربه‌ی دینی معرفت درجه‌ی یک به انسان می‌بخشد، یعنی چیزی که پایه و مرکز معارف دیگر قرار می‌گیرد؛ و در این میان، مطمئن‌ترین نوع معرفت را، که همان «شهود» است.

سی دی براد، از اساتید فلسفه‌ی کمبریج (۱۸۸۷-۱۹۷۱) به همین دلیل از تجربه‌ی دینی به عنوان راهی مطمئن‌تر - نسبت به براهین معروف در اثبات وجود خدا - استفاده نموده است، زیرا سایر برهان‌ها اگرچه در نهایت به اسکات خصم یا اقناع او و یا در پایین‌ترین درجه، فقط به ابطال دلایل او، می‌انجامد و انسان فکر می‌کند چیزی را اثبات نموده است، لیکن هرگز به شهود منتهی نمی‌شوند، چنان که خودش یا خصم، به باوری قطعی از آن برسند، لیکن تجربه‌ی دینی چیزی است که کمابیش - عموم - انسان‌ها دارای آن هستند؛ هر چند که درجات آن به لحاظ استعدادها - همچون استعداد درک موسیقی - متفاوت است.[۲]

فراوانی تجارب دینی - به ویژه در متدینان - از سویی، و همگون بودن آنها از سوی دیگر، و نیز معرفت بخشی آنها، و در نهایت، تفاوت درجات آنها، همه با هم ما را به عنوانی

---

۱. فصلنامه‌ی معرفت (۵۰)، ص ۲۳، رحیم ناروئی نصرتی (مقاله)؛ میرچاالیاده، **دین پژوهی**، ج ۱، ترجمه‌ی بهاءالدین خرمشاهی. نشر پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. چ ۲ / ۱۳۷۵ . ص ۱۳۴

۲. قبسات (دوره اول - شماره دوم) ص ۱۳۹ (مقاله: برهان تجربه‌ی دینی. سی دی براد. ترجمه‌ی دکتر سید ذبیح ا... جوادی): براد، حوزه‌ی ادراک مسائل عقلی را در یک خط منقسم فرضی از انتهای منفی تا انتهای مثبت - همچون امواج صوتی و نوری - قرار می‌دهد که افراد کور و کر و بی‌علاقه در انتهای منفی آن، و نوابغ، مکتشفان و قدسیان در انتهای مثبت آن قرار می‌گیرند.

رهنمون می‌گردند که از آن به «نظام آیه‌ای» در هدایت یابی انسان یاد می‌کنیم.

نظام آیه‌ای، یعنی دستگاه خودکار هوشمندی که به هنگام برخورد با نشانه‌های هدایت یابی که در طبیعت وجود دارد، داده‌ی اطلاعاتی لازم را می‌گیرد و به بخش آگاه نفس انسان می‌فرستد تا انسان، به آن وسیله، حقیقتی را دریابد. از این نظام، همچنین می‌توان به «نظام قرینه‌ای» نیز تعبیر نمود.

معرفت در این نظام خودکار هدایتی، گرچه از کورترین نقطه‌ی ادراکی تا روشن‌ترین آن درجات بی شماری را تشکیل می‌دهد، لیکن نظر به تمایزات کلی و تشابهات گروهی که دارند، در مجموع، با الهام از آنچه سوئین برن ارائه داده است، چهار نوع است:

الف) فردی چیز عادی و غیردینی را به عنوان موجودی ماورای طبیعی مشاهده کند، به نحوی که شاهدان عادی نیز بتوانند آن را عیناً مشاهده کنند. مثال برای این گونه فراوان وجود دارد، چنان که در ادبیات شفاهی نقل می‌شود که سالکی در راه می‌گذشت و صدای کسی را شنید که آواز می‌خواند:

آمــد لب بــام، قــالی را تکــان داد   قالی گرد نداشت، خودش را نشان داد

سالک از شنیدن این ترانه دچار شهود مکاشفه‌ای شد که در آن جمال حق را به وضوح مشاهده نمود، سپس فریاد کشید که: آری، آری،... خودش را نشان داد.

ب) عکس نوع الف، یعنی شخص چیز ماورای طبیعی را در قالب و شکل موجود طبیعی و عادی مشاهده کند، چنان که برای دیگران، صورت غیرطبیعی آن پوشیده باشد. مثال برای این نوع همان فرشتگانی است که به خانه‌ی حضرت لوط عليه‌السلام به شکل جوانانی آمدند و مردم آنان را می‌دیدند.

ج) نوع پیشرفته‌ای از تجربه‌ی دینی است که مشاهده گر امر ماورای طبیعی را می‌بیند و می‌شنود، لیکن عموم مردم قادر به احساس کامل آن نیستند، در این تجربه ممکن است قالبی که امر ماورای طبیعی در آن رفته است چیز عادی باشد؛ همچون درختی که خدا با موسی از آن سخن گفت و آتشی که همه آن را بر درخت می‌دیدند اما جنبه‌ی الوهی آن را کسی جز موسی ادراک و شهود نمی‌کرد؛ و یا تجلی خدا بر کوه، که نوری خیره کننده را دیگران نیز دیدند، ولی حقیقت ماورای طبیعی آن را غیر موسی نمی‌توانست ببینند.

د) نوع تجربه‌ی عرفانی و بسیار پیچیده‌ای است که توصیف آن در زبان ادبیاتی حتی

برای مشاهده‌گر نیز ناممکن است. در این تجربه متعلق معرفت امری کاملاً ماورای طبیعی است. شهودها و مکاشفات قدسیان بزرگ و معصومان ما و عارفان بزرگی چون منصور حلاج و بایزید بسطامی و شمس و دیگران در رخ دادن حالت محو و وحدت و جذبه‌ی حقیقی‌ای که از آن حالت مشاهده نموده‌اند و بیانی برای توضیح آن جز کلمات متعارض مانند **«لیس فی جبتی سوی الله»** نیافته و لذا محکوم به کفر شده‌اند، از این قبیل تجربه‌هاست.[۱]

«البته دل در پرتو تقوا منور به نور شهود شده، و در کنار آن نور است که انسان به دریافت حقایق و الهامات و مصالح نائل گشته، و در دار وجود جز به او دل نمی‌بندد، و هر چه را بخواهد برای او بخواهد، و این مقام همان مقام مافوق استدلال و برتر از منطق و برهان است. راستی آن کسی که در مقام توحید می‌گوید: **«یا من دل علی ذاته بذاته»** (ای آنکه به ذات خود بر ذات خود راهنمایی کرده است) یا فرزند بزرگوارش که در دعای عرفه می‌گوید:

«انت الذی اشرقت الانوار فی قلوب اولیائك حتی عرفوك و وحدوك، و انت الذی ازلت الاغیار عن قلوب احبائك حتی لم یحبوا سواك و لم یجئوا الی غیرك» یا نوه‌ی عزیزش حضرت زین العابدین علیه‌السلام که می‌گوید: **«بك عرفتك و انت دللتنی»** (به تو شناختمت و تو راهنمائیم کردی) جز مقام کشف و شهود است؟[۲]

چند نکته :

۱) در حقیقت، بصیرت که در آیات و روایات از آن به عنوان مقام برتر از دانش و آگاهی یاد شده است، عنوان دینی فرامده از این تجربه‌هاست. قرآن در زمینه‌ی آیه‌هایی که در طبیعت برای هدایت انسان وجود دارد می‌گوید: **«قد جائکم بصائر من ربکم فمن ابصر فلنفسه» (انعام/۱۰۴)**

و شاید یکی از علت‌های این که تحت نام تجربه، چیزی در ادبیات دینی خود نداریم، این است که در قالب مفاهیمی چون بصیرت (بینش) و ذکر و تدبر و امثال آنها از آن یاد شده است.[۳]

---

۱. قبسات. س ۳. ش ۹-۸. ص ۹۶ (رضا اکبری، تجربه‌ی دینی سوئین برن).

۲. ***عرفان اسلامی***، (شرح جامع مصباح الشریعة و مفتاح الحقیقة، منسوب به هشام بن الحکم) حسین انصاریان. ج ۱. چ ۱۳۶۲/۱. انتشارات المهدی. تهران. ص ۴.

۳. در کتاب ***عقل و اعتقاد دینی***، نوشته‌ی مایکل پترسون و دیگران (نشر طرح نو ۱۳۷۶ تهران. ص ۳۷)

۲) در نظام آیه‌ای تنها نتیجه‌ی ادراکی منحصر به دریافت آگاهی دینی نیست و تنها بخشی از آنکه شامل شونده‌ی تجربه‌ی دینی است به کار هدایت یابی دینی انسان می‌آید. در حقیقت، این نظام یک دستگاه پیام‌گیری از آیه‌ها و علامت‌های ادراکی‌ای است که در طبیعت وجود دارد، اما این که پیام‌ها از چه نوعی باشند متفاوت است. گاهی برگ درختی می‌جنبد و شخص از آن پیامی علمی دریافت می‌کند و این نه تعقل کردن است که چیزی ورای جنبیدن برگ را با چشم بصیرت در پیش روی خود دیدن است.

۳) نظام آیه‌ای به دلیل تابع بودن از امر حسی یا ذهنی پیش از خود، گرچه از مقوله‌ی ارزش‌هاست لیکن قابل توجیه علمی - عقلی و دارای کاربرد و تأثیر است و به عبارتی فرایند ارتباط ابژه و سوبژه می‌باشد.

حقیقت معرفت و تجربه‌ی دینی:

«آگاهی از عمق» که میرچاالیاده دین را عبارت از آن می‌داند چیست؟ آیا جز آگاهی یافتن بر رخدادهایی دینی است؛ و یا آگاهی یافتن از وجود نسبت تواطی بین دو مفهوم؛ و یا آگاهی یافتن از پیوستگی و اشاره‌ی احضاری چیزی نسبت به چیز خاص دیگر؟ به هر حال به همه‌ی این‌ها «معنا» می‌گوئیم.

اما حقیقت این است که آری، آگاهی حقیقی زمانی رخ می‌دهد که اتحادی و وحدتی به وجود آید بین فاعل شناسایی و سوژه‌ی شناسا و ارتباطی که فیمابین ابژه و سوبژه وجود دارد. آیا چنین وحدتی صرفاً با دریافتی که فقط از یک کانال حس، یعنی چشم یا گوش، به تنهایی، به دست آمده است حاصل می‌شود؟

فی‌المثل آیا شما به رنگ‌ها که بنگرید آنها صدا دارند؟ یا به صدایی که توجه کنید آیا رنگ دارد؟ آیا وقتی رنگ یا صدایی را حس می‌کنید خود را نیز در آن و آن را در خود می‌یابید؟ ممکن است گاهی چنین احساس و تجربه‌ای داشته باشید اما همیشه نیست. این «تجربه‌ی وجدانی» است که اگر متعلق و پیام آن چیزی از حیطه‌ی دین باشد، «تجربه‌ی دینی»اش می‌نامیم. آری فقط در تجربه‌ی روحی عاطفی است که انسان می‌تواند آگاهی از عمق پیدا

☞

بصیرت را از مقوله‌ی فهم، و تجربه‌ی دینی را از مقوله‌ی وجدان دانسته، میان این دو مفهوم تمایز قائل شده‌اند، هر چند که تجربه‌ی دینی را منشاء بصیرت دینی دانسته‌اند. برای آگاهی از تمایز این دو مقوله، نیز، رک. مهدی معین زاده. تجربه‌ی دینی، بصیرت دینی، (نقد و نظر. س ۶. ش ۴-۳. ص ۱۸۹).

کند، یعنی آگاهی تنگ و خودمدار تبدیل به آگاهی از زیبایی بی‌کرانه‌ی اشیای - ولوعادی - موردِ توجه، رنگ‌ها و صداها و جان‌ها و شعورها همراه با وحدتی با «لانهایت» بی‌کرانه‌ی مکان و زمان و وجود می‌گردد و شخص در آن فروبرده می‌شود چنان که از مدار زمان خارج می‌شود.[۱]

بگذریم از این که این تجربه‌ها در همه‌ی افراد یکسان نیستند، که آن هم دلیل معقولی دارد و بیشتر به خاطر تفاوت‌ها در زمینه‌ی دین، فرهنگ، ایدئولوژی و پیش ذهنیت‌های اشخاص است. این تفاوت‌ها گرچه در ماهیت تجربه‌ها فرقی حاصل نمی‌کنند لیکن در رنگ دادن و شکلِ خاص بخشیدن به آنها نقش خود را خوب ایفا می‌کنند؛ اما با همه‌ی اینها تجربه‌های دینی در معتقدان به دین‌ها و آئین‌های مختلف از نظر ماهیت به نحو یکسانی رخ می‌دهد، و این حکایت از آن دارد که طبیعت روانی - جسمی همه‌ی انسان‌ها، عمدتاً همانند است.

امتیاز تجربه‌ی دینی بر سایر تجربه‌های همگون در این است که مبتنی بر نظام اندیشگی و عاطفی است که باعث معنادار شدن آن می‌گردد، چه آنکه بدون باربودن بر چنین نظامی رخدادهای پراکنده و بی‌هویتی بیش نخواهند بود.[۲]

معرفت زایی و حجیت تجربه‌ی دینی :

حوادث و تجربه‌های خاص، همچون اجابت دعا و سبک شدن روح، احساس انبساط روحی به علامت تجلی خدا بر دل آدمی، احساس پیام الهی در خود کردن و ناگهان از آینده عالم شدن و مانند آن، که معمولاً از اینها تعبیر به تجربه‌ی دینی می‌شود و بسیاری از افراد، خود شاهد آن گردیده‌اند، از نظر روانشناسی درست است و احکام این قبیل مسائل قابل توجیه است، لیکن بیشتر از شخص مشاهده کننده را شامل نمی‌شود و حتی آن جایی که دامن آن دیگران را می‌گیرد آن شخص نمی‌تواند تجربه‌ی خود را بر قانون جامعه حاکم نماید، زیرا به هر روی، آن یک تجربه‌ی شخصی است.

این گونه تجارب روحی شخصی معرفت‌آور، حتی در حد ایقانی است به ویژه اگر یک رشته

---

۱. میرچاالیاده. همان. ص ۶۹.

۲. میرچاالیاده. همان. ص ۱۳۴ : ویلیام جیمز، تجربه‌ی دینی را درگیر با عواطف و احساسات انسانی حاد می‌دانست که ناظر به نوعی نظم، واقعیت یا قدرت ماورائی است و عملکرد متعارف شخصی در قبال آن، سازگاری و تسلیم است.

از این گونه رخدادهای همانند و همگون پیاپی به عین و عیان مشاهده شوند، مسلماً هر کس را هر قدر هم شکاک باشد تکان داده و به سوی اعتقاد دینی سوق می‌دهند و افرادی که تجارب پیاپی و آزموده دارند از این راه به آگاهی‌هایی در زمینه‌ی مسایل لاینحل نیز دست پیدا می‌کنند و لیکن با همه‌ی اینها نمی‌توانند به عنوان برهان در تبیین چیزی استفاده شوند. زیرا دیگران چیزی جز یک گزارش را نمی‌شنوند در حالی که برای مشاهده‌گر واقعیتی است که او ادراک نموده است اما دیگران می‌توانند شنیده‌های خود را باور کنند و یا در آن شک کنند و یا آنها را توجیه علمی نمایند. [چنان که توانایی‌های ذهن را در تحت سلطه گرفتن قلمروهای دور (مثل تله پاتی) را علم توجیه کرده است]

چرا ما تجربه‌ی شخصی روحانی را برای خود فرد، معرفت زا می‌شناسیم؟ زیرا راهبرد عقلی آن را از اصل آزادی دریافت می‌کنیم و به همین دلیل هم می‌گوییم آن جا که از حریم شخصی فرد تجاوز می‌کند و در سرنوشت دیگران دخالت مستقیم یا غیرمستقیم دارد حق ورود ندارد، مگر این که براساس همان اصل، آن را در صورتی که مورد باور و پذیرش دیگری قرار گرفته است همچون خود مشاهده گر فرض نماییم و برای او نیز تجربه‌ی معرفتی را معرفت زا و حتی در مسیر برهان قرار داد [یعنی به عنوان مقدمه‌ی مقبوله].

بسیاری از اشخاص بوده‌اند که با استناد به همین تجلیات خاص امر مافوق انسانی بر شخص، به واقعیت داشتن خدا یا امر قدسی دیگر همچون غیبت، قیامت و جنت و نار متقاعد گردیده‌اند و بسیاری از این طریق پی به رموزی برده‌اند که از طریق مرسوم علمی و دانشگاهی قابل دسترسی نبوده است اما همه‌ی اینها برای یک شکاک می‌تواند محمل علمی و فنی نیز داشته باشد. (مثلاً انرژی روان متمرکز در یک نقطه شده و اعجاز کرده است.)

نگره‌ی دیگر آن است که تجربه‌های دینی برای مشاهده‌گر چیزی در حکم مواجهه «من ←→ تو» است که در آن انتقال پیام‌ها به صورت غیر رسمی و کامل انجام می‌شود و گرچه اطلاعات بسیاری در لفافه‌ی رمزی کوتاه بیان و دریافت می‌شود، اما همین شخص اگر بخواهد عیناً آنچه را مشاهده کرده است، به تمام و کمال، به ذهن دیگری منتقل کند، آیا راهی جز زبان برای این منظور وجود دارد؟ بنابر محدودیت زبان، [نسبت به عمق و گستره‌ی محتوای تجربه‌ی دینی که در قالب رموز غیربیانی ارائه می‌شود] هر چند که آن زبان فصیح و تکامل یافته باشد، آیا چیزی جز یک گزارش از تجربه انتقال یافته است. پس شخص

مشاهده‌گر چون که خود تجربه را دیده است به یک حکم اخلاقی ملزم به پذیرش محتوای تجربه است، اما چنین الزامی برای دیگرانی که خود چنین چیزی را تجربه نکرده‌اند طبعاً وجود پیدا نمی‌کند.

خلاصه آنکه واقعه‌هایی از این دست ضمن آنکه برای دارنده‌ی خود، به عنوان چیزی که آن را شهود کرده است، هم معنادار و هم قابل اخذ در قیاس و هم معرفت بخش می‌باشد، می‌توانند به گونه‌هایی تعبیر شوند که از اعتبار آنها در جهت برهانی کاسته شود؛ مثلاً گزاره‌ای متافیزیکی که غیرقابل اثبات و ابطال است و طبعاً معنایی را افاده نمی‌کند.[1]

نکته - فرض صدق نظریه‌ی معرفتی تجربه‌ی دینی:

در جریان بررسی مسأله‌ی معرفت زایی تجربه‌ی دینی یا عدم آن، چیزی که ناخودآگاه حساسیت ذهنی را برمی‌انگیزاند این است که برخی همچون پراودفوت - مثلاً - سخنی از عینیت تجارب دینی و بحث معرفت‌شناسی آن نکرده‌اند در حالی که در بحث‌های زبانی آن، داد سخن داده‌اند. علت این است که نظریه‌ی معرفتی به نظریه‌ی دیگری پیش از خود برمی‌گردد که همان اعتقاد به گوهر تفسیر ناشده بودن تجربه‌ی دینی است.

آن که تجربه دینی را ناشی از کنش و حرکت ذاتی گوهری قدسی و تفسیر ناشده [محض شهود] در نهاد انسانی می‌داند و معتقد است که هر انسانی دارای آن است اما بروز آن و وقوف بر آن، چون امواج درجاتی دارد [از پایین‌ترین نقطه‌ی منفی تا بالاترین نقطه مثبت]، (همچون سی دی براد - مثلاً) و هر کس در پله‌ی استطاعت خود از آن بهره‌مند است، قائل به نظریه‌ی معرفت‌شناختی تجربه‌ی دینی می‌شود، زیرا کار آن گوهر تابش و اشراق خاطر است. اما آنکه می‌گوید: «همه‌ی تجارب بازتاب اندیشه‌های پیشین است» در آن صورت جایی برای چنین بحثی برای او نیست، زیرا برای تجارب استقلالی باقی نمی‌ماند تا از ما به ازای آنها گفتگو شود.[2]

برای ما نظریه‌ی نخست ترجیح دارد لیکن با این قید اضافی که باید تجارب دینی هم در هنگام صدق خود چون دیگر تجارب محک زده شوند؛ تا پس از آن معرفت زا [حتی برای

---

۱. نک. سی بی مارتین. **ایمان دینی**، انتشارات دانشگاه کرنیل ۱۹۵۹، فصل پنجم؛ جان هیک، **فلسفه‌ی دین**، ترجمه‌ی بهرام راد، انتشارات بین المللی الهدی، چ ۱۳۷۲/۱. ص ۷۰.

۲. نک، پراودفوت، **تجربه‌ی دینی**، ترجمه و توضیح: عباس یزدانی، مؤسسه‌ی فرهنگی طه/ ۱۳۷۷ ص ۳۷۲.

غیرتجربه گر - چون تجربه‌های وحیانی انبیا] باشد.

تجربه‌ی دینی و باور آفرینی:

آیا تجربه‌ی دینی می‌تواند مبنا و اساسی برای باور دینی فراهم کند؟ این سؤالی است که اکنون در پیش روی همه‌ی فلاسفه‌ی الهی و کاوش‌گران الهیات قرار دارد. آنچه در زیر مطالعه می‌کنید کاوشی مبتنی بر پذیرش معرفت زایی تجربه‌ی دینی در این رابطه است.

ابتدا باید چند چیز را از یکدیگر تفکیک کنیم و بین آنها تمایز قائل شویم:

الف) تجربه‌ی مستقیم و غیرمستقیم، اگر کانون تجربه‌ی ما همان چیزی باشد که به عنوان یک ایده یا موضوع عمل می‌خواهد برای ما مطرح باشد، این تجربه‌ی مستقیم است چنان که در قرآن از قول ابراهیم علیه‌السلام آمده است که می‌گوید: **«انی اری فی المنام انی اذبحک»** (**صافات/۱۰۲**)، (من چنان می‌بینم که تو را ذبح می‌کنم). اما اگر متعلق تجربه امری قدسی و الهی است که به وسیله‌ی آن، انسان چیزی را ادراک می‌کند، چنین تجربه‌ای غیرمستقیم است.

مسلماً تردیدی در باور زا بودن تجربه‌ی مستقیم نیست، زیرا دلالت آشکار دارد. اما اگر لازمه‌ی یک تجربه‌ی دینی دریافت آگاهی‌ای باشد که امکان برداشت نحوه‌ی دیگر هم وجود دارد، باید وارد بحث زبانی شد، یعنی به شرایط فهم مدلول زبانی‌ای بستگی دارد که وسیله‌ی انتقال معنا به تجربه کننده قرار دارد.

ب) معرفت و باور؛ که اولی از مقوله‌ی فهم و تذکر و معمولاً اکتسابی است، در حالی که دومی از مقوله‌ی امر وجدانی روحی است. ممکن است معرفت به چیزی حاصل شده باشد ولی باور به آن مستلزم شرایطی باشد که جداگانه باید فراهم شود، اما در مسأله‌ی ما این طور نیست. زیرا هم تجربه‌ی دینی و هم باور از یک مقوله‌اند و هر چند که عقلاً استلزامی وجود ندارد، لیکن وحدتی بین باور و تجربه هست، به گونه‌ای که مشاهده‌گر از تجربه همان باور را می‌بیند. این در صورت مستقیم بودن تجربه‌ی دینی است ولی اگر غیرمستقیم هم باشد باز در اینجا نوعی باور یکی شده با تجربه‌ی دینی را می‌بینیم، یعنی حداقل به متعلق مستقیم تجربه باور هست، هر چند که باور به نتیجه‌ی عقلی آن، یعنی آگاهی برای عمل و رفتار مورد بحث و مناقشه است و هنوز در آن نمی‌توان حکم قطعی کرد. بنابر این از قسم دوم نمی‌توان به عنوان یک «رویه‌ی معرفتی عام» تعبیر کرد.

ویلیام پی آلستون در پی پاسخ دادن به سؤال فوق از این گونه به عنوان «باورهای تجلی بنیاد» یاد می‌کند و باور و پذیرش آن را منوط به چیزهایی که در کنار آن هستند می‌داند، یعنی شرایطی که در تحقق یک باور نقش مؤید دارند ابتدا توجیه شوند و از این رو، به تحلیل آنها پرداخته است. وی در همین تحلیل بـه مـعارضه‌ی تـوجیه‌های کـلامی، فـلسفی، عـلمی و فرهنگی با توجیه در نخستین نگـاه کـه فـاعل شـناسایی را در مـوضع خـود راسـخ داشـته، می‌پردازد.

وی می‌گوید: باورهای تجلی بنیاد هم در بهترین شرایط، همان توجیه در نخستین نگاه است. این باورها با باورهای مبتنی بر استدلال عقلی و علمی و... معارضه می‌کنند و گاهی محکوم به ترک صحنه به نفع آنها می‌شوند. وی مثال می‌آورد که اگر تجربه‌ی دینی خود را مبنی بر این که خداوند به من فرموده است که همه‌ی فیلسوفان پدیدارشناس را - مثلاً - بکشم. بی شک همه‌ی همقطاران مسیحی من به حکم این دلیل موجه که خداوند چـنین فرمانی نمی‌دهد، روایت مرا نادیده می‌گیرند.[1]

فیلسوفان علم و دین معمولاً باورزایی تجربه‌ی دینی را مـطلقاً نـمی‌پذیرند، آنـها بـرای پذیرش مشاهدات دینی که یک شخص تجربه کرده است شرایطی را در فاعل شناسا، متعلق شناسایی و خود شناسایی در نظر می‌گیرند؛ شرایطی همچون: توثیق فاعل شناسا در زمان وقوع تجربه‌ی دینی؛ برخورد نداشتن مدلول آن با تجربه‌ی دینی دیگر؛ تکـرار مـتعدد ایـن تجربه برای اطمینان از عدم خطای حسی [چنان که در قضیه‌ی ابراهیم بود]. برخی علاوه بر موارد فوق، داشتن اطلاعات پیشینی از متعلق تجربه را برای تجربه‌گر ضروری می‌دانند.

تا اینجا ظاهراً باور دینی ناشی از تجربه‌ی دینی به عنوان ناب‌ترین نوع باور مورد قبول مشروط صاحب نظران است، هر چند که یک تجربه‌ی دینی جامع الشرایط به ندرت و تنها دربرگزیدگان خداممکن است صورت پذیرد.[2]

---

۱. نقد و نظر. سال ششم شماره‌های سوم و چهارم. صص ۱۵۱-۱۴۶ (مقاله‌ای از ویلیام پی آلستون، ترجمه‌ی امـیرمازیار. بـه نـقل از: Philosophy of Religion (an Anthology). Louis P.- Pojman (ed) wadsworth (secondedition), 1993, PP. 155-160.

۲. برای آگاهی بیشتر در این خصوص به منابع زیر بنگرید: نقد و نظر. س ۶. ش ۴-۳: درباره‌ی دیدگاه‌های گری گاتینگ؛ والاس متون؛ السدیر مک اینتایر: سوئین برن، سی دی براد، سی بی مارتین؛ والتر استیس، میکائیل ☜

نقد نظریه معرفتی تجربه‌ی دینی:

انگیزه‌ی اصلی به میان آوردن بحث تجربه‌ی دینی همانا جنبه‌ی معرفت زایی آن است، یعنی آن از محکم‌ترین راه‌های شناخت خدا و به تبع آن، دین قلمداد می‌شود. در واقع، «زمانی اعتقاد به خدا به عنوان آفریدگار، زمینه‌ی توجیه کننده‌ای برای چنین عواطف و اعمالی بود. اینک جهت توجیه برعکس شده است و با تجارب و عواطف درصدد دفاع از عقایدند. درک بی‌نهایت، احساس وابستگی مطلق، عمل پرستش و قواعد حاکم بر کاربرد واژه‌ی خدا، به همه‌ی اینها توسل پیدا می‌کنند تا گزاره‌های دینی را توجیه کنند، در حالی که این گزاره‌ها اگر نباشند، این درک، احساس، عمل و قواعد قابل فهم نیستند»[1]

این نقد از آن جهت که تنوع در تجربه‌های دینی نمایش‌گر شکل یافتگی تجربه‌ها از مبانی اعتقادی اشخاص است درست به نظر می‌رسد، لیکن آنگاه که به تبیین تجربه‌های عرفانی بی‌خدایان می‌رسیم چه باید بگوییم؟ مهم نیست که نام آن را چه بگذاریم؛ حس ششم، وجدان اخلاقی، ضمیر ناخودآگاه، احکام اخلاقی «من برتر» یا «خود» و... و یا بگوییم -تجربه‌ی دینی. آنچه از گزارش‌های این گونه رویدادهای نفسی استنباط می‌شوند اشتراک همه‌ی این گونه‌ها و نمودها در واقعیتی واحد است به نوعی که تنها با یادکرد قید اضافی از یکدیگر تمیز داده می‌شوند.

☞

مارتین؛ و... نیز، همان منبع، رضا اکبری؛ امیر مازیار؛ پروانه عروج نیا. همچنین فصلنامه‌ی معرفت (۵۰). رحیم ناروئی نصرتی؛ قبسات. س ۳. ش ۹-۸: رضا اکبری؛ همان. گفتگو با رالف هود، توسط دکتر قراملکی؛ همان. دوره اول تا شماره دوم. دکتر سید ذبیح ا... جوادی؛ دائرةالمعارف برتیانیکا؛ دائرةالمعارف راتلیج؛ دائرةالمعارف فلسفه. تحت عنوان: Religious Experience, Argument for the Existence of GOD.

۱. پراود فوت، **تجربه‌ی دینی**، عباس یزدانی، صص ۳۰۲-۲۵۹.

بخش دوم
تجربه‌ی دینی در نگاه معرفتی اسلام

چنان که در مقاله‌ی دیگری که در همین موضوع نگاشته‌ام یادآور شده‌ام مسأله‌ی تجربه‌ی دینی در فرهنگ اسلامی سابقه‌ی دیرینه دارد و یکی از مهم‌ترین راه‌های معرفت شمرده شده است که مرحوم کلینی در کتاب *کافی*، جلد اول، در باب فضل علم روایاتی را در مقوله‌ی آن آورده و در کتاب *مصباح الشریعة* نیز از امام صادق علیه‌السلام در این باب مطالبی آمده است؛ اما توجه به چند چیز، پیش از آنکه به اصل موضوع پرداخته شود، ضروری است:

۱) در روایات ما و نیز در آیات قرآنی روی یقین و ایقان، به عنوان مرحله‌ای از معرفت که ورای آن چیزی نیست، تأکید شده است. از این جمله چند روایت در *بحار* (ج ۷ ، صص ۶-۱۳۵) گویای آن است که گرچه ایمان برترین چیز در میان موضوعات دینی است، لیکن کمیاب‌تر و گرانقدرتر از یقین چیزی نیست.

۲) مراد از ملکوت عالم حقایق امور است و به تعبیری دیگر، جهانی ماورای این جهان محسوس که در آن کنه معرفتی اشیا، برای خواص دانشمندان نموده می‌شود. قرآن در این زمینه می‌گوید:

«و کذلك نری ابراهیم ملکوت السموات والارض و لیکون من الموقنین» (انعام/۷۵) (ما این چنین ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نمایاندیم تا از اهل یقین باشد.)

«و فی الارض آیات للموقنین» (ذاریات/۲۰) (در زمین آیه‌هایی برای یقین داران است.)

۳) حکمت اگرچه وقتی به تنهایی در جمله‌ای به کار رود گاهی مراد از آن همان علم است، اما معنای فی نفسه آن متمایز از علم می‌باشد چنان که در قرآن، تعلیم کتاب و تعلیم حکمت به طور جداگانه در آیه‌ی دوم سوره‌ی جمعه ذکر شده است که به تمایز حکمت از علم اشاره دارد؛ اکنون حکمت چیست؟

آنچه از موارد استعمال این کلمه در جاهای مختلف به دست می‌آید این است که مراد از حکمت همان داده‌های اطلاعاتی‌ای است که شخص از اشیاء به گونه‌ی یقینی دریافت می‌کند به نحوی که نه خودش در مورد آنها شک دارد و نه شنونده را امکان خدشه در آنها است. از این روی، به معارف الهی حکمت اطلاق می‌شود. به سخن دیگر، آنچه خاصان عرصه‌ی تقوا

و دیانت و علم از ملکوت اشیاء به گونه‌ی ایقانی شهود می‌کنند و به قدرت بصیرت خود بدان معرفت می‌یابند، همان حکمت است. در حدیث آمده است: **«من اخلص لله اربعین صباحاً جرت من قلبه علی لسانه ینابیع الحکمة»** (حدیث متواتر در اربعینات).

بعد از این مقدمات برمی‌گردیم به مسأله‌ی اصلی که مفهوم تجربه‌ی دینی در آموزه‌های اسلامی است؛ حکمای اشراقی و عرفای بزرگ اسلامی و همچنین بسیاری از علما و نویسندگان علم الاخلاق، برای دانش مراحلی را ذکر نموده‌اند که پس از مرتبه‌ای به نام علم، به مرحله‌ای می‌رسیم که آگاهی در آنجا به نحو ایقان است و به ترتیب دارای سه درجه است: علم‌الیقین؛ عین‌الیقین یا حق‌الیقین (البته عناوین برگرفته از آیات قرآنی است).

اکنون با توجه به مطالب قبل و با التفات به تقسیم بندی سی دی براد و سوئین برن از تجربه‌ی دینی به تعریف کوتاه هر یک می‌پردازیم و آنگاه در نگاهی تطبیقی بدان می‌نگریم.

– «علم الیقین، تصور کردن موضوع و مطلب است به آن صورتی که در نفس الامر چنان است. البته حصول این گونه یقین به کمک دانش و علم و استدلال و منطق میسر است.

– عین الیقین، دیدن و مشاهده کردن واقعیت است و این مرتبه درجه‌ای از مرتبه‌ی قبل بالاتر است، چون بین چیزی را به چشم دیدن و باور کردن، تا شنیدن و قبول کردن خیلی فرق است.

– حق الیقین، متحد شدن وجود با واقعیت است، به نحوی که هیچ گونه راه شک و تردیدی نسبت به آن برای انسان نماند، و واقعیت خارجی با موجودیت انسان یکی گردد.»[1]

نتیجه

آنچه در مجموع به دست می‌آوریم این است که جز تجربه‌ی حسی که مبتنی بر آگاهی‌های حسی و آزمایش و اثبات از طریق برهان و قیاس یا استقراء است، منبع آگاهی رسانی مطمئن‌تری در تعالیم اسلامی وجود دارد که مستقیماً شخص را از راه شهود عینی و شهود نفسی به آگاهی می‌رساند که خود دارای سه مرحله است که تحت عنوان مراحل یقین نام برده

---

۱. محیی الدین بن العربی، ***التجلیات الالهیة***، تحقیق: عثمان اسماعیل یحیی، مرکز نشر دانشگاهی ۱۴۰۸ هـ / ۱۹۸۸ م. ص ۲۵۹، ردیف ۲۴۰؛ حسین انصاریان، ***عرفان اسلامی***، همان، ص ۳۰۵، به نقل از ***منازل السائرین*** / ۱۲۲.

شده‌اند: اما آنچه این گونه تجربه‌ی دینی را از انواع غربی آن متمایز می‌سازد این است که این تجربه‌ها در سطحی نیستند که انسان‌ها در وضعیت عادی و ابتدایی بدان دست یابند و لازمه‌ی آن، کسب ریاضت‌هایی در مبارزه با نفس و نایل شدن به کمال نسبی ایمانی است.

ز ملک تا ملکوتش حجاب بردارند هر آنکه خدمت جام جهان نما بکند

حافظ

امام جعفر صادق علیه السلام بعد از بیان دستاوردهای معنوی علم در حدیثی که ظاهراً هشام بن حکم آن را نقل نموده فرموده است: **«و اذا اشرق نوراليقين فی القلب شاهد الفضل»**[1]، یعنی چون نور یقین دل را تابناک ساخت شخص به عنایتی نایل می‌شود که برتر و ماورای آنچه هست را مشاهده می‌کند، چیزهایی را می‌بیند که پیش از این از دیدن آنها بی‌بهره بود.

---

۱. حسین انصاریان. همان. ص ۳۰۵.

قبض و بسط تئوریک شریعت

در ترازوی نقد

محمود اصغری

چکیده:

نوشتار را با سخنی از نویسنده‌ی مقاله «رازدانی و روشنفکری» آغاز می‌کنیم و بر این باوریم که این نوشتار هدفی جز آنچه که در کلام صاحب مقاله‌ی ذکر شده به رشته‌ی تحریر درآمده است به همراه نخواهد داشت، زیرا که به اعتقاد نویسنده یاد شده «باری نهضت روشنفکری در دیار ما مدیون همین تلاش‌های کامیاب و ناکام است و امروزیان هم اگر از سر نقد در آنها می‌نگرند نه برای تقبیح و سرزنش، که برای تکمیل و پیرایش است».

با این چند جمله‌ی کوتاه نیز می‌توان به هدف این نوشتار که در حقیقت نقدی است بر آنچه که دکتر سروش در بیان نظریه‌ی «تکامل معرفت دینی» اظهار می‌کند، و هدف و غرض از این نظریه را چاره جویی برای حل مشکل روشنفکران مسلمان و مصلحان دینی برای جمع بین ثبات و تغییر در دین و عقب نماندن از چرخ زمانه می‌دانند پی برد. اما اینکه این نظریه چقدر می‌تواند به ادعای صاحب نظریه جامه‌ی عمل بپوشاند چیزی است که این نوشتار به تحلیل و ارزیابی آن می‌پردازد.

مقدمه

از آنجا که در کلام مسیحی به سبب تناقض‌های موجود در متون دینی که شامل تناقض و تضاد «دین با عقل»، «دین با علم»، «دین با ادیان دیگر» و حتی خود «دین با دین» بود و در نتیجه از ناسازگاری داده‌های دینی با یکدیگر خبر می‌داد، تلاش‌های فراوانی برای حل این تعارضات و تناقضات صورت گرفت و در نهایت چهار راه حل به وجود آمد.

۱) بعضی از اساس منکر این تعارض شدند و زیر بار صورت مسأله نرفتند.

۲) عده‌ای دیگر برای رفع تعارض دست به تأویل متون دینی زدند و به هرمنوتیک پناه بردند.

۳) گروهی از طریق تحلیل «زبان دینی» و «زبان علم» در صدد رفع تعارض برآمدند.
۴) و در نهایت دسته‌ای با سیال دانستن معرفت دینی به حل این مسأله پرداختند.

این نوع برخورد با متون مسیحی تأثیر شگرفی را بر ذهنیت و اندیشه‌ی روشنفکران مسلمان گذاشت و در نتیجه آنها نیز به تعبیت از متکلمان مسیحی، برای رفع تعارضات در منابع و متون، از جمله کتاب و سنت، به همان سمت و سویی رفتند که اندیشمندان مسیحی رفته بودند، بدین ترتیب بعضی قائل به قبض و بسط معرفت دینی و جریان سیال معرفت نیز گردیدند.

اوضاع فکری

این تحولات در غرب هم زمان است با دوران برتری علم و میدان داری آن و در نتیجه به کرسی نشستن مذهب اصالت علم که هیچ نظریه‌ای را جز در صورتی که علمی باشد، برای وصول به معرفت، جدی تلقی نمی‌کند و حتی امکان وجود داشتن هرگونه راه و روش دیگری را برای شناخت منتفی می‌داند. در چنین شرایطی شأن دین تا حد یک سری اصول اخلاقی کاملاً ذهنی پایین می‌آید. در این دوران است که سیل اندیشه‌های غربی به سمت دیگر کشورها سرازیر می‌شود و از جمله روشنفکران کشور ما نیز در مسیر این تحول قرار می‌گیرند.

برخی از نویسندگان ایرانی که وضعیت فکری این دوران را ترسیم نموده‌اند، معتقدند که :

منشور غرب نه فقط روند تحول سیاسی جامعه‌ی ما را دگرگون کرد، بلکه از نظر فکری و فرهنگی نیز جابجایی و تزلزلی در حیات اجتماعی ما پدید آورد. تأثیر غرب از بعد اندیشه و اندیشمندان نیز گسستگی ویژه‌ای به بار آورد که مطالعه‌ی تاریخ اندیشه را نیز در قالب‌های قدیم بی‌ثمر کرده است. تأثیر چالش اندیشگی غرب به ایجاد معرکه‌ی آرا نینجامد، بلکه به دلیل سست شدن گفتمان فرهنگی مشترک در ایران، عرصه‌ی اندیشه را به معرکه‌ی جهان‌بینی‌ها تبدیل نمود.[۱]

با توجه به وضعیت این دوران است که نویسنده‌ی «کتاب شمه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما» می‌نویسد:

اکنون در وضعی هستیم که گذشته‌ی غرب آینده‌ی ماست و چون نه با گذشته‌ی قوی

۱. رجایی، فرهنگ، *معرکه‌ی جهان‌بینی‌ها*، چاپ اول، تهران، انتشارات احیای کتاب، ۱۳۷۳ ، ص ۴۸ .

خود و نه باگذشته‌ی غرب تماس حقیقی نداریم، این آینده موهوم است.[۱]

نویسنده‌ی کتاب *قبض و بسط تئوریک شریعت*، که خود نیز متأثر از جریانات و تحولات این دوران است، در این باره می‌نویسد:

... از انصاف هم دور نیفتیم پاره‌ای از روشنفکران که در تاریخ معاصر ما نسبت به دین بی‌مهری ورزیدند نه از سر کینه با دیانت بود؛ بیشتر از آن رو بود که دیانتی که به آنان عرضه می‌شد صورتی زیبا و نمکین نداشت.

در اوان مشروطیت که سیل معارف غربی در دیار ما جاری شد، و فلسفه و علم و حقوق و سیاست آنان، اذهان نوجوانان و مشتاقان را پر کرد، و همگان را بهتی و حیرتی مهیب درگرفت و خودباختگی‌ها و تمکین‌ها القاء و تلقین شد؛ درست وقتی بود که پیکر تفکر دینی به رنجوری و بیماری بسیار مبتلا بود. جز چند ادب فقهی از آن، چه مانده بود که دل زیرکان را برباید؟! نه اقتصاد مدون، نه سیاست مدون، نه حکمت گره‌گشا، و نه پویایی کارساز داشت و از جهان معاصر خود تقریباً هیچ نمی‌دانست.

و دیگر چه جای توقع بود که مشتغلان به حکمت و ادب، اندیشه‌های آراسته و تزیین کرده و حق و باطل به هم آمیخته‌ی فرنگ را واگذارند و دل به چند رأی مشوش و ادب خشک ببندند؟! آن، نه توطئه‌ی تاریخ بود، نه مقتضای وجود موهومی به نام غرب، بلکه لازمه‌ی رویارویی توانمندان و ناتوانان بود.[۲]

ثمره و ماحصل این دوران شکل‌گیری انسان متجدد است که از ویژگی‌های این انسان خود بزرگ بینی و خودبرتر انگاری و نیز نگاه بیرونی به دین است.

انسان متجدد، در بیشتر موارد، از بیرون به دین می‌نگرد، با فاهمه و اراده و تخیلی که مجذوب یکی از فلسفه‌ها یا جهان بینی‌های بشری است به آن نزدیک می‌شود و آن را، تا آنجا که می‌تواند در چارچوب همان فلسفه یا جهان بینی‌ها جای می‌دهد و آنجا که این اندراج امکان‌پذیر نباشد دین را طرد و نفی می‌کند.[۳]

---

۱. داوری، رضا، ***شمه‌ای از تاریخ غرب زدگی ما***، (وضع کنونی تفکر در ایران)، تهران، انتشارات سروش، چاپ دوم، ۱۳۶۳، ص ۴۲.

۲. سروش، عبدالکریم، ***قبض و بسط تئوریک شریعت***، صراط، چاپ سوم، ص ۱۹۳ و کیهان فرهنگی، سال پنجم، ۱۳۶۷، ش دوم ص ۱۷.

۳. ملکیان، مصطفی، ***داده‌های وحیانی و یافته‌های انسانی***، کیان، شماره ۵۱، ص ۲۱.

هدف اصلی

بی تردید آنچه را که نمی‌توان انکار کرد این است که در میان انسان‌ها و جوامع انسانی دو دسته علوم و معارف وجود دارد؛ یک دسته یافته‌های انسانی است و دسته دیگر داده‌های وحیانی. حال در صورت تعارض و تضاد آنها با یکدیگر چه باید کرد، راه حل چیست و چگونه باید بین آنها جمع نمود؟ در واقع آنچه که نویسنده‌ی *قبض و بسط* تئوریک شریعت را وادار به اتخاذ نظریه‌ی سیال دانستن معرفت دینی می‌کشاند چاره جویی برای حل این تعارضات است. زیرا از یک سو وی نمی‌تواند خود را فارغ از دوران تجدد بداند و از سوی دیگر خود را از مصلحان دینی دانسته و نمی‌تواند نسبت به سرنوشت دین و دینداران بی‌تفاوت باشد. خود در این رابطه چنین می‌نویسد:

> این نکته برای عموم مصلحان مطرح بود که فکر دینی فکری است «ثبات طلب» در حالی که جوامع پیشرفته جوامعی هستند که پشت پا به فکر ثبات‌طلبی زده‌اند. ... کسانی «گذشته گرا» و «آینده نگر» یا «تحجرگرا» (متحجر) و «تجدد گرا» را به کار برده‌اند که از آن بوی بی‌مهری به دین می‌آید، گفته‌اند که اندیشه‌های دینی، نوعی ایستادن در یک جا را از پیروان خود طلب می‌کنند، نوعی نگاه به عقب و گذشته را. وقتی که می‌خواهند مشکلات امروز خودشان را حل کنند دائماً برمی‌گردند ببینند که این مشکل فی‌المثل در جامعه‌ی عربستان بوده یا نبوده، اگر نبوده چه چیزی شبیه آن بوده تا بر قیاس آن، و از راه درس گرفتن از آن، جوابی برای مشکل امروزشان پیدا کنند. «ثبات گرایی» یعنی همین،... و در برابرش دیدگاهی است که پشت پا به ثبات می‌زند و به اصل تغییر و تجدد پایبند می‌شود.[1]

وی در ادامه چنین می‌نویسد:

> مصلحان دینی یک گرفتاری بزرگ داشتند و آن اینکه می‌دیدند اگر بخواهند به تغییر پسندی مطلق فتوا بدهند، کاملاً باید دست از دیانت بردارند، دیگر مصلح دینی نخواهند بود. اگر کسی گفت پابه پای زمان حرکت کنید، اصل تغییر را بر خودتان حاکم کنید، دیگر دین و سنت برباد خواهد رفت، تمام گذشته انکار خواهد شد و آن اعتقادات و ضروریات ثابت دینی از دست خواهد رفت، لذا به این سو نمی‌توانستند به طور مطلق درغلتند.[2]

---

۱. سروش، عبدالکریم، **قبض و بسط تئوریک شریعت**، صراط، چاپ سوم، ۱۳۷۳، ص ۴۹۴.
۲. همان، ص ۴۹۵.

به اعتقاد وی جمع بین ثبات و تغییر، عمده‌ترین مسأله‌ای بوده است که مصلحان دینی درگیر آن بوده‌اند و در صدد یافتن چاره برمی‌آمدند، از اینرو :

باید برای جمع بین ثبات و تغییر فرمولی داده شود که هم ثبات را حفظ کند تا دین حفظ شده باشد، هم تغییر را بپذیرد تا تحجر از میان برود و پیشرفت میسر شود. این مشکل احیاگری و اصلاح گری دینی بوده است.[1]

نامبرده آنگاه به نقد و بررسی راه حل‌های پیشنهاد شده می‌پردازد و در نهایت، با رد همه‌ی آنها، راه حل جدیدی را پیشنهاد می‌کند که از معرفت‌شناسی نشأت می‌گیرد. خود در این باره می‌نویسد:

ما اولین کاری که کردیم این بود که از یک دیدگاه معرفت شناسانه (تاریخی و پسینی)، دین را از معرفت دینی جدا کردیم... [زیرا] دین با معرفت دینی کاملاً دو حساب جدا دارند. معرفت دینی بر دین بنا می‌شود اما خود آن نیست، از کجا می‌فهمیم؟ از خواص و علائم و آثارشان درمی‌یابیم که اینها دو چیزند، چون احکام کاملاً متفاوت دارند.[2]

در ادامه‌ی بحث، نویسنده به بیان آثار و خواص هر یک از دین و معرفت دینی پرداخته و با این اعتقاد که دین حاوی و واجد تناقض، نیست. اما معرفت دینی واجد اختلاف و تعارض است، تمام اجزای دین حق است، اما معرفت دینی تمام اجزایش حق نیست، همچنین دین کامل است، اما معرفت دینی کامل نیست تا می‌رسید به اینجا که به تعبیر خود نویسنده:

رسیدیم به آن نکته‌ی خیلی مهم که خود دین ثابت است. یعنی آنچه که خداوند فرموده، آنچه در قرآن آمده آنچه که پیشوایان دین گفته‌اند، ثابت است و همان گفته‌هاست که به دست ما رسیده است و کسی حق کاستن از آنها یا افزودن بر آنها را ندارد، ولی معرفت دینی متغیر است و به این ترتیب پاسخی برای آن مشکل پیدا کردیم.[3]

طرح مساله

حال ببینیم نویسنده با این تقسیمی که انجام داده آیا توانسته است از آنچه که برای دیگر

---

۱. همان، ص ۴۹۵.
۲. همان، ص ۵۰۲.
۳. همان، ص ۵۰۳.

مصلحان دینی خطرآفرین بیان می‌کند برهد یا خود نیز ناخواسته تن به خطر داده و گرفتار همان محذورات گردیده است.

بنابر این سؤال اصلی این نوشتار این است که آیا طرح چنین نظریه‌ای و یا به تعبیر دیگر چنین تقسیمی که نویسنده‌ی یاد شده انجام داده است خود نیز به طور مطلق درغلتیدن به سوی اصل تغییر و پابه‌پای زمان حرکت کردن نیست؟ اگر چنین است، نقض غرض شده و دیگر جایی برای طرح این نظریه باقی نمی‌ماند.

نقد و بررسی

در این سخن از نویسنده که:

> اگر کسی گفت پا به پای زمان حرکت کنید، اصل تغییر را بر خودتان حاکم کنید، دیگر دین و سنت بر باد خواهد رفت، تمام گذشته انکار خواهد شد و آن اعتقادات و ضروریات ثابت دینی از دست خواهد رفت.

مراد و مقصود از اصل تغییر، تغییر در چیست؟

بی‌تردید دو معنا را می‌توان برای آن در نظر گرفت، یکی اینکه مقصود از اصل تغییر، تغییر در دین باشد. و دیگر اینکه مراد از اصل تغییر، تغییر در فهم دین و فهم شریعت و به تعبیر دیگر تغییر در معرفت دینی باشد.

معنای اول به طور قطع نمی‌تواند مورد نظر باشد، زیرا به اعتقاد نویسنده‌ی مذکور دیگر آن شخص، مصلح دینی نخواهد بود. در نتیجه می‌ماند معنای دوم که مراد و مقصود از اصل تغییر، تغییر در فهم دین باشد. به نظر می‌آید این معنا هم در نهایت در کلام ایشان بازگشت به معنای اول دارد، به چند جهت:

۱) صامت و خاموش بودن دین :

به اعتقاد نویسنده:

> دینی که خداوند برای آدمیان فروفرستاده است دو وصف بسیار مهم دارد، دین در مقام عمل همانند «رسن»، بی‌جهت است و در مقام نظر همچون طبیعت، «صامت» و «خاموش»، بنابراین، تعریف و توصیف مناسب شریعت و دیانت آن است که دین یک رسن خاموش

است.[۱]

از این رو به نظر ایشان دین هیچ سخن و کلامی برای عرضه ندارد، بلکه هر چه بر او عرضه شود مطابق آنچه عرضه شده جواب می‌گوید، زیرا «فهم متون دینی، خود در گرو تعین انتظارات ما از دین است، نه بر عکس».

در جای دیگر چنین می‌نویسد:

باری، همه‌ی سخن در این است که آدمی وقتی به مطالعه‌ی طبیعت یا فهم شریعت روی می‌کند، همه‌ی سرمایه‌ی علمی و اندوخته‌های ادراکی خود را در میان می‌آورد، و با تمام شخصیت خویش به فهم و نقد و تحلیل دست می‌برد، ... و چون سرمایه‌ی علمی و اندوخته‌ی فرهنگی مجموع بشر در تحول است، این تحول ناگزیر در جمیع شئون رخنه می‌کند و همه‌ی مدرکات هم نوا و هماهنگ می‌تپند و می‌خروشند و آدمی که فهمش از همه چیز در سیلان و جریان است، فهم دینی خود را نیز نوخواهد کرد و با سایر فهم‌ها پیوند و تناسب خواهد بخشید.[۲]

لذا به اعتقاد وی:

تحول فهم دینی، محصول توطئه‌ی ناکسان و وسوسه‌ی ابلیسان نیست، لازمه دگرگونی‌های قهری جهان و پویایی ذهن و طراحی ظرفیت ادراک و عیاری‌های فکری و سرکشی‌های روح جهالت سوز بشر است و از این فطری‌تر و انسانی‌تر برای انسان چیست؟[۳]

اگر چه نویسنده‌ی مذکور سعی نموده تا اینگونه اظهار کند که آنچه ضامن دینی بودن درک تحول یافته شریعت و معرفت دینی است، رجوع مستمر عالمان به کتاب و سنت خواهد بود. اما همان گونه که قبلاً بیان شد این سخن وقتی پذیرفته می‌شود که کتاب و سنت از خود سخنی و کلامی و پیامی برای رجوع کننده‌ی به آنها داشته باشد. اما وقتی آنها خود به تعبیر نامبرده ساکت و صامت‌اند و در واقع رجوع کننده هرچه را که خواست می‌تواند از آنها برداشت کند، دیگر این رجوع چه مشکلی را می‌تواند حل کند. بر این اساس است که به اعتقاد وی:

دین هر کس فهم اوست از شریعت.[۴]

---

۱. سروش، عبدالکریم، ***مدارا و مدیریت***، تهران، صراط، ۱۳۷۶، ص ۱۰۰.

۲. سروش، عبدالکریم، ***قبض و بسط تئوریک شریعت***، ص ۱۷۴.

۳. همان، ص ۱۷۴.

۴. سروش، عبدالکریم، ***قبض و بسط تئوریک شریعت***، ص ۱۷۸.

و چون چنین است به نظر نویسنده، دین قابل فربهی و غناست و دائماً بر فربهی و غنای او افزوده می‌شود، زیرا به اعتقاد وی:

حداقل لازم هدایت به مردم داده شده است، اما حداکثر ممکن در تکامل تدریجی و بسط تاریخی بعدی اسلام پدید خواهد آمد ... اینک در غیاب پیامبر هم باید تجربه‌های درونی و بیرونی پیامبرانه بسط یابند و بر غنا و فربهی دین بیفزایند.[1]

همان طور که بیان شد نویسنده خود تصریح بر این دارد که اولاً دین هر کس فهم او از شریعت است و ثانیاً دین در حال کمال یابی و غنای تدریجی است و این غنا و فربهی توسط مؤمنان به دین انجام می‌گیرد.

حال بر این مبنا چگونه می‌توان از نظر نویسنده‌ی یاد شده بین دین و فهم از دین جدایی قائل شد و آنها را دو چیز جدا از یکدیگر تلقی نمود.

۲) تحول و تغییر در ضروریات:

همانطور که قبلاً بیان شد نویسنده‌ی مذکور علت اینکه قائل به جدایی بین دین و معرفت دینی می‌شود این است که «آن اعتقادات و ضروریات ثابت دینی» از بین نرود و محفوظ بماند.

حال ببینیم آیا این نظریه می‌تواند خواسته‌ی او را تأمین کند یا برعکس، تغییر و تحول حتی دامنه‌ی ضروریات و ثابتات دینی را هم خواهد گرفت.

اینکه ضروریات هم حتی دستخوش تغییر و تحول قرار می‌گیرند چیزی است که نویسنده‌ی مذکور به آن تصریح کرده و می‌نویسد:

باید قبول کرد که در جمیع معارف، و از جمله معرفت دینی، تحول و تکامل فهم مستمراً رخ خواهد داد، خواه در ضروریات و خواه در غیر آن.[2]

و در نهایت اینکه به نظر ایشان، اولاً هیچ فهمی از دین وجود ندارد که به معرفت‌ها و فهم‌های بیرونی دین متکی نباشد، ثانیاً اگر فهم‌های بیرونی تحول و تغییر می‌یابند، فهم دینی هم متحول می‌شود و اگر ثبات داشته باشند، فهم ثابت خواهد ماند، ثالثاً فهم‌های بیرونی تحول یابنده‌اند، در نتیجه فهم‌های دینی نیز متحول و متغیرند.

---

۱. سروش، عبدالکریم، کیان، ش ۳۹، ص ۱۰.

۲. سروش، عبدالکریم، **قبض و بسط تئوریک شریعت**، ص ۱۴۹.

۳) پا به پای زمان در حرکت بودن:

در حقیقت آنچه که نویسنده را وادار به اتخاذ چنین نظریه‌ای (تکامل معرفت دینی) می‌کند و حتی تحول و تغییر و تکامل را در ضروریات دینی، برخلاف ادعایش، جاری و ساری می‌سازد، پا به پای زمان حرکت کردن است و از قافله‌ی زمانه عقب نماندن. همچنانکه خود بر این مطلب تصریح نموده و می‌گوید:

... همواره می‌باید اجزاء معرفت دینی، آرایش مجدد یابند تا با اجزای معارف نو شونده‌ی غیردینی، متناسب و موزون افتند.[۱]

به اعتقاد نویسنده، حتی آنچه که باعث رشد و کمال معرفت دینی می‌شود علوم و معارفی است که بیرون از دین و بی‌ارتباط به دین است، و این دو به یک اندازه پیشرفت و کمال می‌یابند با این تفاوت که معرفت دینی مصرف کننده محض می‌باشد و کمال خود را از علوم و معارف دیگر می‌گیرد.

... تکامل علوم که پرسش‌های نوین در ذهن بشر خواهد افکند، معرفت دینی را نیز با خود رو به کمال خواهد برد. و چون در هیچ عصری نمی‌توان دم از کمال نهایی علوم بشری زد، از کمال نهایی معرفت دینی هم نمی‌توان سخن گفت و این دو، به یک اندازه، بشری و گزینشی و تکامل یابنده و بازسازی شونده‌اند.[۲]

۴) بشری بودن دین:

نویسنده‌ی یاد شده به همین مقدار هم قانع نمی‌شود و پا را فراتر گذاشته، حتی خود دین را نیز مانند معرفت دینی امری بشری دانسته که با تجربه‌ی تدریجی انسانی که مؤید از جانب خداست به وجود آمده است. وی در این رابطه چنین می‌گوید:

... دین مجموعه‌ی برخوردها و موضع‌گیری‌های تدریجی و تاریخی پیامبر است و چون شخصیت پیامبر مؤید است و عین وحی است، هر چه می‌کند و می‌گوید نیز مقبول و مؤید است، و چنین است که انسانی الوهی، دینی عرضه می‌کند که هم انسانی است، هم الوهی... شخصیت پیامبر در اینجا محور است... و دین حول این شخصیت می‌تند و می‌چرخد و همانا تجربه‌ی درونی و برونی است که پیامبر از سر می‌گذراند... بدین قرار دین تجربه‌ی روحی و

---

۱. همان، ص ۲۶۲.

۲. همان، ص ۲۶۴.

اجتماعی پیامبر است و لذا تابع اوست.[1]

و بر این اساس است که وی معتقد است، آنچه که در متون، به عنوان اوامر و نـواهـی خداوند، آمده است در واقع اوامر و نواهی پیامبر است و تشریعات خود اوست که به خدا نسبت داده شده است.

متونی که در ادیـان، خـصوصاً در اسـلام پـدید آمـده است، دو بـخش دارد، یک بـخش صورت‌های اسطوره‌ای است که بر حقیقت افکنده‌اند، بخش دیگر مربوط به زندگی و معاملات و تشریعات است که خداوند در آنجا در هیأت یک آمر و ناهی ظاهر شده است، بلکه آمر و ناهی و شارع در واقع خود پیغمبر است و خدا بر تشریعات او صحه گذاشته است.[2]

در جایی دیگر می‌گوید:

... تلقی من این است که شارع احکام فقهی پیامبر بوده است. شـخص پـیامبر در ایـن مسائل قانون‌گذاری کرده است و البته خداوند بر قانون گذاری پیامبر صحه می‌گذاشته است. دغدغه‌ی بنیادی و اساسی پیامبر در امر قانون گذاری این بوده که احکام و قوانین جامعه‌ی خود را از «جور زمانه» به «عدل زمانه» - و نه عدل فراتاریخی - عبور دهد.[3]

براین اساس به اعتقاد وی :

... تمام احکام فقهی اسلام، موقت‌اند و متعلق به جامعه‌ی پیامبر و جوامعی که شبیه به آن جامعه هستند، مگر اینکه خلافش ثابت بشود.[4]

همان گـونه از عـبارات فـوق بـه دست مـی‌آید دیـن و قـرآن و احکـام الهـی مـحصول تراوش‌های ذهنی خلاق و تجربیات پیامبر است که به خدا نسبت داده می‌شود، چون خداوند بر آنها صحه گذاشته است.

شاید بتوان گفت آنچه سبب شده است که نویسنده‌ی یاد شده چنین دیدگاهی را اتخاذ کند و در نتیجه چنین مطالبی را عنوان نماید، پا به پای زمان در حرکت بودن است. و لذا طبیعی است که به اعتقاد وی:

مردم رفته رفته از تذکار نبی مستغنی می‌شوند، همچنان که بیماران رفته رفته از طبیب

---

۱. سروش، عبدالکریم، ***بسط تجربه‌ی نبوی***، صراط، چاپ دوم، ۱۳۷۸، ص ۱۹.

۲. سروش، عبدالکریم، ***ایمان و امید***، کیان، شماره ۵۲، ص ۵۷.

۳. سروش، عبدالکریم، ***اسلام، وحی و نبوت***، آفتاب، شماره ۱۵، ص ۷۲.

۴. همان، ص ۷۲.

و کودکان رفته رفته از نظارت والدین مستغنی می‌شوند.[۱]

لذا به نظر ایشان اگر انسان‌ها به این استغنا نرسند و خود را بی‌نیاز از پیامبر نبینند، از پیشرفت زمانه عقب خواهند ماند و در نتیجه تعادلشان را از دست خواهند داد. بر این مبناست که وی برای درمان ضعف‌های امت اسلامی و پیشرفت تمدن آن می‌گوید:

... کار تمدن اسلامی به سامان نمی‌رسد، مگر اینکه عقلانیت مستقل، غیرنقلی و غیرولایی در این تمدن تزریق شود. فقط با این نوع عقلانیت مستقل از دین است که می‌توانیم ضعف‌های این تمدن را، اگر چاره‌پذیر باشد، چاره کنیم.[۲]

به اعتقاد وی:

این از پیامدهای ناخواسته‌ی ظهور یک رسول است که پیروان او پس از او، از همه لحاظ به او متکی می‌شوند، همه چیزشان را از او می‌خواهند و در نتیجه تعادلشان را درمی‌بازند.[۳]

با توجه به آنچه بیان شد می‌بینیم که دیدگاه معرفت شناسانه‌ی نویسنده‌ی یاد شده که بین دین و فهم دینی تمیز قائل شد نه تنها گرهی را از کار مصلحان دینی نمی‌گشاید بلکه بازگشت به همان مشکلاتی دارد که نامبرده در صدد رهانیدن دیگران از آن مشکلات بود و در واقع آن محذورات با این نظریه با شدت بیشتری گریبان خود ایشان را می‌گیرد. از این رو می‌بینیم بسیاری از کسانی که در صدد نقد نظریه‌ی نامبرده برآمده‌اند به لوازمی که نظریه‌ی تکامل معرفت ایشان به همراه دارد پرداخته‌اند که در ادامه به برخی از آنها اشاره می‌شود.

نظریات

نویسنده‌ی کتاب معرفت دینی آنجا که به بیان علل حساسیت خود نسبت به نظریه‌ی «تکامل معرفت دینی» پرداخته چهار چیز را از جمله لوازم پیامدهای این نظریه دانسته که عبارتند از :

۱) تفسیر به رأی :

به اعتقاد او لازمه‌ی این نظریه، التزام به تفسیر به رأی، به شکل گسترده و دامن‌گیر، در متون

---

۱. سروش، عبدالکریم، ***مدارا و مدیریت***، ص ۴۱۰.

۲. سروش، عبدالکریم، ***بعثت و بحران هویت***، کیان، ش ۴۹، ص ۱۱.

۳. همان، ص ۱۱.

دینی است. زیرا اگر قرار باشد که مطالب متون دینی را در پرتو نظریات غیردینی که بیشتر آنها صبغه ظنی دارد، بفهمیم در واقع تفسیر به رأی را، به طور وسیع، ملتزم شده‌ایم.

۲) لَغویّت شریعت :

به نظر نویسنده مطالبی که در رابطه با توضیح و تفسیر این نظریه بیان شد، اگر کنار هم قرار داده شوند و با یکدیگر سنجیده شوند، اصلاً نزول شرایع و مراجعه به کتاب و سنت را لغو و بی‌دلیل می‌داند.

و خلاصه اینکه این نظریه، ترویج شکاکیت و سست نمودن پایه‌های تقلید در احکام را به همراه خواهد داشت.[۱]

به نظر نویسنده‌ی *نگرشی بر مقاله‌ی بسط و قبض تئوریک شریعت* بر مبنای این نظریه (تکامل معرفت دینی):

دیگر ما نه قرآنی داریم و نه سنتی، و نه فقهی و نه تفسیری، زیرا اگر بنا شود که علوم و معارف متحول و متغیر بشری را دخالت در غایات دینی دهیم، دیگر برای دین و شریعت هیچ گونه ثباتی نخواهد ماند، ولو اینکه گفته شود ما دین و شریعت را ثابت و محترم می‌دانیم.[۲]

به اعتقاد نویسنده‌ی *شریعت در آئینه معرفت* اگر گفته شود تمامی فهم بشری، چه درباره‌ی شریعت و چه از شریعت، عصری و نسبی است، چگونه می‌توان نظر داد و پذیرفت که اصل دین، حق و مطلق و خالص و کامل و ثابت و مقدس است.[۳]

و سخن آخر اینکه به اعتقاد برخی از صاحب نظران:

اگر قائل به این شویم که فهم، فهم‌تر می‌شود، در واقع در ادراکات، تدریج قائل شدن و ادراکات را تاریخی کردن است که این کار به همراه خود لوازم وحشتناکی دارد که دامنه‌ی خود دین را هم خواهد گرفت.[۴]

---

۱. لاریجانی، صادق، **معرفت دینی**، نقدی بر نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت، اول، ۱۳۷۰ ، صص ۵-۳-۲ .

۲. حسینی طهرانی، محمد حسین، ***نگرشی بر مقاله‌ی بسط و قبض تئوریک شریعت***، اول، ۱۴۱۵ هجری قمری، ص ۱۴ .

۳. جوادی آملی، عبدالله، ***شریعت در آینه معرفت***، تهران، ۱۳۷۲ ، ص ۵۲ .

۴. ابراهیمی دینانی، غلامحسین، ***ارتباط دین و فلسفه***، فصلنامه مصباح، سال سوم، ش ۱۲ .

تبیین رابطه‌ی دین و تحول فهم دینی

سید حسین همایون مصباح



رابطه‌ی دین و تحول فهم دینی

بدون تردید جوامع دینی و جامعه‌ی معرفتی وارد یکی از مراحل مهم زیستی خویش گردیده است که، در این مرحله، ضرورت بازنگری، بازفهمی و بازسازی بسیاری از امور و عناصر حیاتی کاملاً ملموس و محسوس می‌نماید. از جمله‌ی این عناصر حیاتی «دین و تحول فهم دینی» می‌باشد که می‌باید عالمانه به آن نگریست. به ویژه «مقوله‌ی تحول فهم دینی» که در چند سال اخیر بازار پر رونقی پیدا نموده است. از سوی دیگر این بحث چنان مرکز خدمات رسانی به بخش‌ها و حوزه‌های دیگر زیستی [سیاست، فرهنگ، حقوق، اخلاق...] خدمات دهی نیز نموده و می‌نماید. بنابر این می‌باید «تحول و فهم دینی» را در رابطه با «دین» باز کاوید. در این نوشتار به این امر خواهیم پرداخت. اگر دین را در ارتباط با فهم آن لحاظ نماییم عمدتاً به چهار تصویر زیر می‌رسیم:

۱) ثبات دین و تحول فهم دینی؛

۲) ثبات دین و ثبات فهم دینی؛

۳) تحول دین و تحول فهم دینی؛

۴) تحول دین و ثبات فهم دینی.

از میان چهار تصویر یاد شده تصویر و یا گزینه نخستین (ثبات دین و تحول فهم دینی) و تصویر سومین (تحول دین و تحول فهم دینی) اولاً از صورت منطقی محکم‌تری برخوردارند و طیفی از استدلال‌ها را برمی‌تابند و ثانیاً کارکرد گسترده داشته و حوزه‌ی وسیعی را پوشش می‌دهند و بر آنها اثر می‌گذارند. یعنی نتایج آن بحث و نظریه بر سطوح دیگر دینی و غیردینی اثر می‌گذارد. ثالثاً مبتلا به جامعه دینی امروزین است. رابعاً پاسخ گو و متناسب هدف این نوشتار می‌باشد. زیرا محور این جستار را بازکاوی رابطه‌ی دین و تحول فهم دینی می‌سازد. از این رو نخست به تحلیل تشریحی دو صورت یاد شده می‌پردازیم و پس از آن علت و سر تحول فهم دینی را بازمی‌نمایانیم.

مطلب اول: دین ثابت و فهم دینی متحول :

گونه‌ای از قضایای تصویر شده این است که می‌گوید: «دین ثابت است و فهم دینی متحول و متغیر».

طبعاً تصدیق پذیری و فهم عمیق‌تر این گزاره در گرو این است که معنا و مقصود از ثبات دین شفاف و روشن گردد. جهت رسیدن به شفافیت می‌باید دیدگاه‌ها و برداشت‌هایی که از ثبات دین شده است تحلیل و بیان گردند.

چند نظریه پیرامون ثبات دین وجود دارد.

۱) پاره‌ای از اندیشمندان ثبات دین را به ثبات فاعل و قابل آن دانسته‌اند. بدین معنا که سرچشمه‌ی دین ذات حق تعالی است و از آن رو که در حق تعالی تغییر و تحول تصورپذیر نبوده و نیست قهراً این حکم بر مخلوق او، که دین اسلام باشد، نیز سرایت نموده و آن را به وصف ثبات می‌آراید. از سوی دیگر ظرف پذیرش دین فطرت انسان است و فطرت انسانی، که توحید طلب است، تحول‌ناپذیر می‌باشد. چون در غیر این صورت انسان فطرتاً خداجو نخواهد بود. از این رو دین اسلام که دین توحیدی است مطابق و مناسب با فطرات الهی بشر می‌باشد. و چون فطرت تحول برنمی‌گیرد و ثابت است طبعاً دینی که مطابق چنان فطرتی، و براساس آن، شکل گرفته است از ثبات برخوردار و از تحول گریزان می‌باشد. بنابراین نمی‌توان فطرت ثابت داشت و دین متحول و یا برعکس چون تخلف قابل از مقبول پدید می‌آید که معقول و ممکن نیست. این گونه گرایش در اندیشه‌های آیةالله جوادی آملی مشهود است. ایشان می‌فرماید:

> برهان اولی که برای ثبات دین اقامه شده است، مبتنی بر مبدأ فاعلی دین است. این برهان از انضمام دو آیه [آل عمران/۱۹ و نحل/۹۶] حاصل می‌شود. ... برهان دوم مبتنی بر فطرت انسانی است که مبدأ قابلی دین است. به این بیان که اسلام برای پرورش و شکوفایی فطرت انسانی نازل شده است و فطرت انسان امری ثابت و تغییرناپذیر است، چنانکه فطرت اصیل همه انسان‌ها متحد است.[۱]

البته دو برهان نامبرده، و به ویژه برهان نخست، بیشتر در پی اثبات بقا و جاودانگی اسلام می‌باشند و این معنا با ثبات و تحول دین یکسان است. ولی اندیشمند گرامی هر چند در پایان

---

۱. آیةالله جوادی آملی، **شریعت در آینه معرفت**، صص ۱۱۵-۱۱۶ ، اسرا .

برهان اول سخن از باقی بودن دین به میان می‌آورد ولیکن تصریح و تأکید بر ثبات و تغییرناپذیری اسلام بر پایه‌ی آن دو برهان، در هر دو بخش گفتار ایشان و نیز سیاق کلامشان مانع از این است که بگوییم منظور ایشان اثبات پایندگی دین بوده است (هر چند چنین چیزی مطلوب ایشان می‌باشد) پس چنانکه خود فرموده است منظور اثبات ثبات دین می‌باشد.

۲) پاره‌ای از اندیشمندان معنای کمی از ثبات دین ارائه کرده‌اند و گفته‌اند دین همان مجموعه‌ای از کتاب و سنت و رفتار پیشوایان دین بوده و در آنچه که وحی شده است هیچ کاستی و فزونی پدید نیامده است (در مقام ثبوت نه اثبات).

دکتر عبدالکریم سروش از پیشقراولان این گونه طرز تفکر است. ایشان می‌گوید:

> سخن بر سر افزودن حلالی یا کاستن حرامی یا نسخ آیتی یا مسخ روایتی نیست، آنکه عوض می‌شود فهم آدمیان است از شریعت و آنکه ثابت می‌ماند خود شریعت است. ... یعنی آنچه که خداوند فرموده، آنچه در قرآن آمده، آنچه که پیشوایان دین گفته‌اند ثابت است. و همان گفته هاست که به دست ما رسیده است و کسی حق کاستن از آنها یا افزودن بر آنها را ندارد ولی معرفت دینی متغیر است...[۱]

شریعت (دین) در نزد ایشان همان کتاب، سنت و رفتار پیشوایان دین می‌باشد.

۳) معنای دیگری نیز از ثبات دین ارائه شده است که بیشتر جنبه‌ی معنوی و کیفی دارد. در این تصویر دین صامت و گنگ دانسته شده است و شبیه به انبانی است که کالاهای مختلف دارد، ولیکن عاجز از توزیع، توضیح و تعریف آنها می‌باشد. از این رو به شیء دیگری حاجت می‌افتد تا به قدر ضرورت و در موقع نیاز از آن کالا برگیرد، تنشیر و تعریفش نماید. دین نیز چنین است و تا دیگری با او سخن نگوید و کلام بر زبانش نگذارد در سکوتش ثابت است. و همین که دیگری سخن بر زبانش گذاشت و با او سخن گفت معرفت دینی تولید می‌شود که چیزی غیر از دین است. به این ترتیب دین تا زمانی که دین است و به فهم دینی گذر نکرده است همیشه صامت و ساکت باقی می‌ماند و این در واقعیت بیرونی جز ثبوت دین را نمی‌رساند. گزینه‌ی صامتیت دین نیز در کلام دکتر سروش نمای روشنی دارد. وی گفته است:

---

۱. عبدالکریم سروش، ***قبض و بسط تئوریک شریعت***، صص ۱۰۸ و ۵۰۳، صراط، چاپ چهارم ۱۳۷۴ و نیز ر.ک. نصر حامد ابوزید، ***مفهوم النص***.

شریعت نیز، صامت نشسته است تا ما از او بپرسیم و به قدر پاسخ‌هایی که از او می‌شنویم، او را می‌شناسیم.[۱]

البته در اندیشه‌های دکتر سروش معنای دیگری از ثبات دین نیز وجود دارد و آن عبارت از همان ذاتیات دین است که دین در هیچ زمان و وضعیتی برهنه از آنها نمی‌باشد و آنها به صورت ثابت در دین حضور دارند؛ چه دین بدون آنها دین نخواهد بود. بر خلاف عرضیات دین که در حال تغییر و تحول می‌باشد.

۴) مشهورترین نظریه‌ای که از ثبات دین ارائه گردیده است این است که دین دارای یک سلسله قوانین، اصول و ارزش‌های انسانی و جهان شمول ثابت و تغییر ناپذیری است که غبار عصریت و تحول چهره و خاطر آن را مکدر نمی‌کند. عالمان دین اکثراً چنین انگاره‌ای از این دارند؛ مانند امام خمینی ﷺ، شهید محمد باقر صدر، علامه طباطبایی، علامه محمد تقی جعفری، استاد مطهری و سید قطب، عبده ... .

علامه طباطبایی فرموده‌اند:

اما احکام الهی که متن شریعت می‌باشد برای همیشه ثابت و پایدار است و کسی حتی ولی امر نیز حق این را ندارد که آنها را به مصلحت وقت تغییر دهد...[۲]

البته در کمیت و عدد این اصول و قوانین و اینکه آنها در تمامی شرایط معنای واحدی دارند و یا تطبیق و اجرای آنها گونه گون و مختلف می‌شود یا خیر، تفاوت‌هایی به چشم می‌آید. این معنا از ثبات، بیشتر در درون یک دین خود را نشان می‌دهد.

۵) ثبات دین به ثبات پیام و محتوای آن می‌باشد، خواه این پیام واحد باشد یا متعدد مثل حقیقت، عدالت، انسانیت، توحید، آزادی و... .

مرحوم مطهری همین گزینه را رشته‌ی اتصال ادیان و پیامبران می‌داند و می‌گوید:

پیامبران با همه‌ی اختلافات فرعی و شاخه‌ای حامل یک پیام و وابسته به یک مکتب بوده‌اند.[۳]

---

۱. همان مدرک.

۲. علامه سید محمد حسین طباطبایی، ***اسلام و احتیاجات واقعی هر عصر***، ص ۵۳، انتشارات محمدی، چاپ چهارم ۱۳۶۸ و نیز ر.ک. اقبال، ***احیاء فکر دینی در اسلام*** و سید محمد باقر صدر، ***الاسلام یقود الحیاة*** و علامه محمد تقی جعفری، ***ترجمه و تفسیر نهج البلاغه و تکاپوی اندیشه‌ها*** و نیز مرتضی مطهری، ***وحی و نبوت و کتاب خاتمیت***.

۳. مرتضی، مطهری، دین یا ادیان مندرج در ***مقدمه‌ای بر جهان بینی اسلامی***، ص ۱۶۷، صدرا.

بنیانگذار جمهوری اسلامی حضرت امام خمینی(ره) نیز بر این باور است که:

آنچه در حقیقت اسلام معتبر است و پذیرنده‌ی آن مسلمان محسوب می‌شود عبارت است از اصل وجود خدا و یگانگی او، نبوت و احتمالاً اعتقاد به آخرت، بقیه‌ی قواعد عبارتند از احکام اسلام که دخالتی در اصل اعتقاد به اسلام ندارند...[1]

آقای مجتهد شبستری «پیام» را عامل اصلی وحدت، حیات و معنابخشی یک متن می‌یابد. طوری که توجه و کشف آن «پیام» عنصر کلیدی در فرایند فهم متون می‌باشد. او می‌گوید:

هر متنی این وحدت و تمامت را به مرکز معنایی‌اش مدیون است و آن مرکز است که وحدت و تمامت معنا را ممکن می‌سازد و هنگامی تمامی متن فهمیده می‌شود که این مرکز معنا کشف شده باشد. این مرکز معنا به همه‌ی اجزای متن حیات و معنا می‌بخشد؛ زیرا این اجزاء در ارتباط با آن مرکز فهمیده می‌شوند.[2]

تمایز این مورد و معنا از ثبات با مورد و معنای پیش در این است که اولاً پیام، روح مسیطر بر قانون و ضابطه است و هرگونه قانونی که جهت تنظیم روابط دینی، معنوی و دنیوی مردم در دین می‌آید، می‌باید نخست دغدغه‌ی رساندن آن پیام را داشته باشند.

ثانیاً پیام هر مکتب یا متن چنانکه با زبان قانون و قاعده منتقل و بیان می‌گردد می‌تواند با زبان غیر آن دو نیز تبلیغ و تبیین و تنشیر گردد.

ثالثاً ممکن است تمامی قواعد و قوانین جایگزین بشوند و تحول بردارند و یا چنین باور شود ولیکن پیام یک مکتب و یا متن همیشه پاینده و ثابت است. از این رو برخی باورمند به پیام واحد و ثابت یک دین بوده و در عین حال تمامی قوانین و قاعده‌اش را متغیر و متحول می‌دانند.

۶) ثبات دین سرچشمه از اینجا می‌گیرد که کلمات، واژگان و در نهایت گزاره‌های دینی معنا و مضمونی معین و ثابت دارند و توسعه‌ی ابعاد حیات اجتماعی و فکری انسان‌ها اثری بر آنها نمی‌گذارد. معنا و مضمون همان است که آورنده‌ی دین و گوینده‌ی گزاره‌های آن در نظر داشته است و چون هر دو در فضایی ویژه و مقطع خاصی از تاریخ می‌زیستند و با رویدادها،

۱. امام خمینی(ره)، ***کتاب الطهارة***، ج ۳، صص ۳۲۷-۳۲۸.
۲. محمد مجتهد شبستری، ***هرمنوتیک کتاب و سنت***، ص ۲۷، ناشر طرح نو.

پدیده‌ها و واقعیات مختص آن روز مواجه بودند - هر چند پاره‌ای از آن واقعیات هویت اصولی و فراگیر داشته‌اند - طبعاً زبان دینی باردار همان معانی و تصویرگر همان واقعیات می‌باشند و دین در طول هزاران سال از حیاتش نیز همان معانی و مضامین را در شرایط و وضعیت‌های مختلف فرهنگی، اخلاقی، اجتماعی، سیاسی، علمی و... جوامع انسانی با خویش حمل نموده است. چنین تلقی از ثبات را می‌توان از پاره‌ای اندیشه‌های هرمنوتیکی مثل نظریه هیرش[1] و یا نگرش نخستین ویتگنشتاین و «زبان تصویری» به دست آورد. و در میان متفکرین اسلامی به صورت موجبه‌ی جزئیه (نسبت به پاره‌ای از مفاهیم و الفاظ) مقبول افتاده است. چه آنکه اولاً میان لفظ و معنا رابطه‌ای وجود دارد که پیوند معانی خاص با الفاظ ویژه را تأمین می‌کند و ثانیاً در هر مصداق خصوصیتی وجود دارد که تأثیر مستقیم بر معانی و مضامین الفاظ و جملات می‌گذارد، به گونه‌ای که مانع از استعمال آنها بر غیر آن معانی می‌گردد.

مطلب دوم: دین و فهم دینی متحول است :

انگاره‌ی دیگر که در طلیعه‌ی سخن بدان اشاره نمودیم آن است که «دین و فهم آن» را متحول می‌داند.

تحول دین به شرح زیر تصویرپذیر می‌باشد:

۱) برای دین گوهری قائل بشویم و آن گوهر را ایمان دینی بدانیم و چون ایمان یک واقعیت مُدرّج، مشکک، شدت و ضعف‌پذیر و کاهش و افزایش طلب می‌باشد در نتیجه دین نیز همان اوصاف و خصوصیات را قهراً برمی‌گیرد و راه تحول می‌پوید.

اینکه ایمان واقعیتی کشسان و تحول‌پذیر است کاملاً روشن می‌باشد. زیرا عناصر سازنده‌ی آن معرفت، تصدیق، عمل، محبت، توکل، تسلیم و رضا هویت‌هایی مُدرّج، متغیر و در ضمن تکامل‌پذیر دارند و طبعاً ایمان نیز که متشکل از اینها است، بی‌قرار، تحول طلب و تکامل‌پذیر می‌باشد. و از آن جایی که همین ایمان هسته‌ی مرکزی دین است، تحول پذیری از هسته آغاز و تمامی مدارها و پوسته‌ی دین را نیز پوشش می‌دهد. کسانی که ایمان دینی را گوهر دین بدانند نمی‌توانند از پیامد و نتیجه‌ی یاد شده چشم فرو بندند.

۲) پاره‌ای از اندیشمندان دینی و غیردینی، تجربه دینی (تجربه از امر متعالی ...) را پایه و

---

۱. دیوید کورتز هوی، ***حلقه استادی***، مراد فرهاد پور و نیز ویتگنشتاین، **پژوهش‌های فلسفی و رساله منطقی - فلسفی**.

بنیاد دین می‌دانند. پیداست که تجربه به هر معنایی که قصد گردد و در هر سطحی که در نظر گرفته شود (خواه تجربه‌ی دینی، خواه غیردینی) بـه ویـژه تـجربه‌ی امـر مـتعالی، ثـابت و یکنواخت نبوده و طیفی را شامل می‌شود. بنابراین تجربه و به ویژه تـجربه‌ی امـر مـتعالی ماهیتی کاملاً متغیر، پویا، متحول، مُدرّج و دینامیک دارد. طبیعتاً تمامی این اوصاف به دین نیز سرایت می‌نماید و دین سراپا پویا و تحول‌پذیر می‌گردد.

قرار گرفتن تجربه در هسته‌ی دین از سوی پاره‌ای از متکلمین مسیحی، فلاسفه‌ی دین و نیز دین پژوهان و متکلمین قدیم و جدید اسلامی ابراز و مورد تأیید قرار گرفته است.

۳) پاره‌ای از اندیشمندان بر این باورند که فهم و معرفت دین متحول می‌باشد و از سوی دیگر دین هر کس را همان فهم او از دین می‌دانند و چون فهم دینی تحول‌پذیر است قهراً دین نیز متحول خواهد شد.

به خاطر اینکه دین و فهم دینی یکسان و همسان می‌باشند طبعاً حکم و خصوصیت یکی، حکم و خصوصیت دیگری نیز هست. این معنا و رابطه در سخنان دکتر سروش به روشنی بیان شده است و از نکات تناقض آلود در نظریه‌ی قبض و بسط ایشان نیز به حساب می‌آید. چون از سویی میان دین و معرفت دینی تفکیک قائل است و معرفت دینی را دارای اوصافی می‌داند که دین از آنها مبرّی است و از سوی دیگر دیـن هـر کس را هـمان فـهم دیـنی او می‌خواند که طبعاً احکام یکسانی باید داشته باشند. ایشان می‌گوید:

دین هر کس فهم اوست از شریعت. همچنان که علم هر کس فهم اوست از طبیعت[1]

هر چند ایشان در چند جای دیگر تأکید بر دوگانگی دین و معرفت دینی در مقام تاریخی و پسینی می‌نماید اما به هر ترتیب هرگاه گزاره‌ی «دین هر کس فهم اوست از دین و شریعت» که یک گزاره‌ی پسینی و در مقام تحقق است، را بپذیریم ناگزیریم که اوصاف فهم دینی از جمله تحول پذیری را بر دین نیز جاری نماییم. و در این صورت با دین متحول نه ثابت روی در روییم.

۴) معنای دیگری از تحول دین به این است که آن را گونه‌ای از آگاهی متعالی انسان از خود و خالقش بدانیم. در این صورت چون این نوع از آگاهی متغیر است طبعاً دین نیز چنان خواهد بود.

۱. عبدالکریم سروش، **قبض و بسط تئوریک شریعت**، ص ۱۷۸، چاپ چهارم، صراط.

۵) انگاره‌ی دیگری از تحول دین بدین صورت است که دین را مجموعه‌ای از کتاب، سنت و رفتار پیشوایان دین بدانیم. مقداری که از سنت و رفتار پیشوایان دین هم اکنون به دست ما رسیده است همان مقدار حتمی و قطعی و در ضمن کامل، از سنت و رفتار پیشوایان دین که جزء و عنصر دین‌اند، نمی‌باشد. زیرا علومی که اینها را به ما می‌دهد، همچون اصول، رجال، درایه و تاریخ، متحول بوده و سبب شده است که افزایش و کاهشی در سنت و تاریخ پیشوایان دین پدید بیاید. و بدین طریق دین را دچار فزونی و کاستی نماید. آقای مصطفی ملکیان در این زمینه می‌گوید:

... شکی نیست آن مقدار از دین در دست ماست که در کتاب و سنت آمده است اما تمام دین این نیست... . بنابراین ما معتقدیم که دین به این معنا که آقای سروش معتقدند (کتاب و سنت) واقعاً ثابت نمی‌ماند. زیرا اتکای به علم رجال و بخشی از علم اصول دارد و چون هر دو معرفت بشری اند لذا تحول می‌پذیرند و امری که به این دو علم تحول‌پذیر بستگی دارد خودش نیز متحول خواهد شد و ثباتی نخواهد داشت.[۱]

بر فهرست انگاره‌های تحول می‌توان افزود، اما برای ارائه‌ی بحث حاضر همین مقدار کافی به نظر می‌رسد.

مطلب سوم: علت و سِرّ تحول فهم دینی :

در این نوشتار روی سخن معطوف به تحول فهم دینی است نه ثبات فهم دین که آن موضوع دیگری دارد. در باب تحول فهم دینی و اینکه سر و علت تحول فهم دینی چیست، چند سخن گفته شده است که در این بخش به تحلیل تشریحی و تبیینی آن پرداخته می‌شود. اما پیش از آنکه این مهم آغاز و به انجام برسد لازم است تا به طور بسیار موجز منظور و معنای تحول بازگفته شود.

تحول در بسیاری از امور و به ویژه در میدان ذهن و اندیشه، فرایندی کیفی از زایش و رویش، فرسایش و فروهش است که اثرات آن عمدتاً در چهره‌ی تغییرات کمی نمایان می‌شود که طبیعتاً این فرایند شامل رد و ابطال، اثبات و تأیید، تضییق و توسعه، افزایش و کاهش فهم و معرفت می‌باشد.

---

۱. مصطفی ملکیان، شرح و بررسی نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت، ناشر: گروه فلسفه و کلام دفتر تبلیغات اسلامی خراسان، صص ۵ و ۶.

اما در رابطه با سر تحول فهم دینی چند گزینه زیر را می‌توان معرفی نمود:

۱) هرگاه دین را به معانی گفته شده ثابت دانسته و ثبات دین را در معانی آورده شده بنگریم (نه ثبات به معنای قویم، مستحکم، باقی و پاینده) در این صورت خود دین هیچ نقشی در تحول معرفت دینی بازی نخواهد کرد. اگر تحولی در فهم دینی رخ می‌دهد یا سراغش را تماماً در معارف بشری برون دینی باید جستجو کرد همان طوری که دکتر سروش گفته است و یا در معارف درون دینی پی گرفت چنانکه پاره‌ای از اندیشمندان و علمای دین بر این باورند و یا در هر دو دنبال کرد.

۲) در انگاره‌ای که دین را متحول می‌داند با دو صورت مواجهیم:

الف) صورتی که در آن فاصله‌ی دین و فهم دینی عملاً از میان برداشته شده است، مانند صورت سوم و تا حدودی پنجم از موارد نامبرده‌ی تحول دین. طبیعتاً در این نگره هر آنچه که فهم دینی و دین را می‌سازد همان عامل تحول معرفت دینی خواهد بود.

ب) چهره‌ای که فاصله‌ی میان دین و فهم دینی نظراً و عملاً مراعات شده و مقبول افتاده است. مثل جایی که ایمان، تجربه و یا آگاهی متعالی انسان به عنوان تمام دین و یا هسته‌ی مرکزی آن پذیرفته و شناخته شده است. در این صورت عامل پایه‌ی تحول فهم دینی نفس دین می‌باشد. چه آنکه با تحول هسته، پوسته و مدار قرار و آرام نخواهد داشت و به تبع تحول هسته متحول می‌گردد. و اگر غیر از این باشد رابطه‌ی دین با فهم دینی قطع گردیده و فهم موجود فهم دینی نخواهد بود و یا فهمی از آن هسته اصلاً محقق نخواهد گردید؛ زیرا نه تنها بعید بلکه ممتنع می‌نماید که هسته تحول برگیرد و معرفت از آن همچنان ثابت، لایتغیر و واحد بماند. در این گزینه معارف بشری نقشی در تحول فهم دینی بازی می‌نمایند، اما در طول عامل پایه نه در عرض آن.

در این انگاره از تحول سرنوشت نهایی تحول فهم دینی کاملاً پیدا و پیش بینی‌پذیر نیست و اینکه عوامل دیگر به چه اندازه و چگونه در آن اثر می‌گذارند نیز به درستی سنجش‌پذیر نمی‌باشد، چون می‌باید منتظر پرتوهای نورانی بود که از منبع عالی سرچشمه گرفته و پربار از مطالب، مسائل و پیام‌های متنوعی بوده و در حوزه‌ی هستی انسان درخشیدن گیرد.

۳) رأی نگارنده :

۱) میان دین و فهم دینی (معرفت دین) در مقام تحقق و تعریف فاصله وجود دارد یعنی اینکه

آن دو عین هم نیستند بلکه دو چیز می‌باشند.

۲) دین تا زمانی که به زبان تبدیل نگردد و یا به عبارت روشن‌تر هویت زبانی نداشته باشد قابل فهم نیست. از این روی در واقع دین گونه‌ای زبان است.

۳) زبان چیزی بر ساخته از ترابط، تفاهم و تعامل می‌باشد. به تعبیر شفاف‌تر زبان نظام (سیستم) تفاهم، ترابط و تعامل است؛ نه کارافزار مفاهمه، رابطه و تعامل و نه مجموعه‌ای از علایم، نشانه، رمز، نماد، حروف و صوت بلکه نفس روش تفاهم، تعامل و ترابط منظم و هدفمند بوده که صوت، آوا، نمادها، علایم، دال‌ها، الفاظ، مفاهیم، نظریات را به شکلی تولید و در خدمت می‌گیرد. و چون شیوه‌ی تفاهم، تعامل و ترابط در حوزه‌های مختلف متفاوت و متنوع می‌شوند و یا می‌باشند به همین جهت تمایزهای زبانی پدید می‌آید مانند زبان دین، زبان علم، زبان هنر و...

۴) دین به این معنا هویت زبانی دارد و منظور از زبان همان است که در بند پیشین بیان شد و عنصر کلیدی در تحول فهم دینی همان است که ساختار و سقف تحول را نیز معرفی و مشخص می‌سازد.

۵) تأثیر سایر معارف بشری بر تحول دینی در درون این ساختار انجام می‌گیرد. از این رو زبان دین یا هویت زبانی دین، سیرت و صورت تأثیر معارف بشری را بر فهم دینی تبیین و تعریف می‌کند.

اینک دلایل مواد و بندهای نامبرده و به ویژه بند چهارم و پنجم را تشریح می‌نمایم. یعنی اینکه زبان دین عنصری کلیدی در تحول فهم دینی بوده و تحول در درون ساختار زبان دینی صورت می‌گیرد و اینکه زبان دین سیرت و صورت تأثیر سایر معارف بشری را بر تحول فهم دینی روشن و مشخص می‌سازد.

زبان دین عنصر کلیدی و اولیه در تحول فهم دینی

دلایل:

۱) زبان دین گویا است.

۱) در بیان مقصود و مرادش به دیگران وابسته نبوده و بر معانی منظور و مصادیق و مدالیل مطلوب بصورت مستقل دلالت می‌نماید. مانند شخصی که در چند زمینه تخصصی و آگاهی

لازم را به دست آورده و بدون مانعی در میدان‌های یاد شده می‌تواند باب گفتمان، تفاهم و انتقال را بازگشاید و همچنین در ایجاد روابط میان رشته‌های مذکور و کاربرد هر یک در فضای دیگر بیش از دیگران مهارت و تسلط دارد. زبان دین نیز چنین حالتی دارد. مضامین و معانی خویش را در بافت‌های زبانی مختلف به خوبی بیان می‌کند. هر چند بافت‌های زبانی دیگر در رسیدن به این معانی و مضامین کارآمد هستند. مثلاً آیه شریفه **«فقال یا قوم اعبدوالله مالکم من اله غیره»** (اعراف/۵۹) گفت ای قوم خدای یکتا را پرستید که جز او شما را خدائی نیست.

دلالتش بر نفی شرک و اثبات توحید مستقل از هر زبان دیگر می‌باشد و در هر بافت زبانی که قرار گیرد همین معنا را منتقل می‌کند. گرچه این معنا و مضمون در زبان‌های مختلف در سطوح و زوایا نایکسان نمود می‌یابد. مثلاً توحید در زبان علم طوری معنا و صورت می‌بندد و در فلسفه و عرفان طوری دیگر. آنجا فراتر از تجربه و آزمون، اینجا در تجربه و آزمون معنا می‌دهد.

۲) زبان دین گویا است چون در مقام کنش و تخاطب، انگیزش‌های رفتاری معرفتی و یا بازدارنده‌های مختلف پدید می‌آورد. طرف این گویش که انسان است در شرایط و ایستارهای مختلف اقلیمی، جغرافیایی، فرهنگی، اقتصادی... به ظرفیت‌ها و استقامت‌های مختلف عصبی، مغزی، روانی، فیزیولوژیکی دست می‌یازد و یا از دست می‌دهد و به تبع این ویژگی میزان انگیختگی انسان در مقابل داده‌های بیرونی و دینی کاهش و یا افزایش می‌یابد. تفاهم، تعامل و ترابط با چنین موجودی هنگامی امکان‌پذیر و انگیزش زا و یا انگیزش زدا است که به ظرافت و قابلیت‌های نامبرده‌ی این موجود توجه جدی شود. در زبان دین یا در هویت زبانی دین این امر مراعات گردیده است. از این رو ساختار زبان دینی طوری است که بتواند چنین انگیزش‌های معرفتی و رفتاری... را در طیفی از حالات، اوضاع و شرایط به وجود بیاورد. بنابر این رهیافت، تکلیف و معرفت در زبان دین تناسب و رابطه‌ی مستقیم با ظرفیت‌ها دارد. در قرآن کریم داریم: **«لااکراه فی الدین قد تبین الرشد من الغی»** (بقره/۲۵۶) در دین اکراه و اجباری نیست و راه هدایت و عقلانیت از راه جهالت و عصبیت تفکیک شده است. و نیز **«لانکلف نفساً الا وسعها و لدینا کتاب ینطق بالحق»** (مومنون/۶۲) ما هیچ نفسی را بیش از توان و دانش او تکلیف نمی‌کنیم. و در نزد ما کتابی است که به حق سخن می‌گوید: و نیز از پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است که: **«نحن معاشرالانبیاء ان نکلم الناس بقدر عقولهم»** (بحارالانوار، ج ۲ ،

ص ۶۹) از آیات و روایات یاد شده چارچوب ساختاری زبان دین به روشنی به دست می‌آید و آن عبارتست از:

۱) طرد و نفی اکراه و اجبار؛

۲) فراخور دانش و توان بشر بودن.

پیداست که هرگاه عامل اجبار در فرایند گفتمان نمایان شد و داده‌ها فراتر از ظرفیت و قابلیت بشری گردید، شخصیت پاسخ نخواهد داد. وضعیت مذکور به این واقعیت اشارت دارد که تفاهم، تعامل و ترابط (پیوند زبانی) انجام نگرفته است. و برای مخاطب، زبان گویا نبوده است. و این کاستی نه از گیرنده که از فرستنده است. بدین سبب در زبان دین چنین کاستی راه نیافته چون بر مبنای دو معیار نامبرده عمل می‌نماید و گویایی خویش را حفظ می‌کند. تداوم گویایی با ساختار یاد شده که تغییر و تحول پذیری مداوم و مستمر انسان و اینکه او طرف کنش و تخاطب بوده از عناصر عمده‌ی دیگر آن مکانیزم می‌باشند، به طور طبیعی و تجربی به این واقعیت می‌انجامد که زبان دین در تغییر و تحول معرفت دینی نقش چشمگیری دارد.

۳) گزاره‌ها و کارافزارهای دین به صراحت می‌گویند دین گویاست مثل **«ولدینا کتاب ینطق بالحق»** (**مومنون/۶۲**) در این آیه شریفه به روشنی ذکر شده است که:

۱) این دین گویا و ناطق است.

۲) گویایی برای زبان دین خصوصیت پایدار و مستمر است، چون فعل مضارع دوام را می‌رساند که در کلام الهی آمده است.

۳) چنین نیست که انسان در فرایند فهم سخن بر زبان گره‌دار دین بگذارد و او را به سخن آورد، بلکه دین پیشاپیش و هم در فرایند تعامل با انسان گویای به حق است. به همین جهت «ینطق» آمده است نه «یستنطق» تا گفته می‌شد که ما او را به سخن می‌آوریم.

امام علی (ع) در مورد گویایی قرآن می‌فرماید: **«ان الله بعث رسولاً هادیاً بکتاب ناطق و امر قائم»** (**نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶۹**) هادی بودن پیامبرﷺ در گرو این نیست که مردم از او طلب هدایت نمایند، بلکه مردم چه بخواهند یا نخواهند پیامبرﷺ هادی است. همچنین قرآن گویا است خواه مردم سخنی و کلامی بر زبانش بگذارند یا خیر.

۴) شیعه و سنی براساس روایات متواتره یا حد تواتر به این اصل باور دارند که قرآن مرجع نهایی است. یعنی هنگامی که به شناخت و یا احکام متنافی و متعارض دست یازیدیم و یا

دلایل متعارض شدند، می‌باید همه را به قرآن عرضه کرد و پس از آن موافقش را برگرفت و مخالفش را به دیوار کوبید. پیامد این سخن چیست و این مرجعیت و داوری چه معنا می‌دهد؟ این سخن و داوری بدین معناست که اولاً دین بر مدالیل و مصادیق مطلوب مستقلاً راهنما است، هر چند ابزارهایی نیز لازم دارد، ثانیاً معانی در زبان دین هویت مشخص و معین دارند. به همین جهت معیار و ملاک ارزیابی مفاد دلایل، اخبار و شناخت‌های عرضه شده بر آن قرار می‌گیرد.

دین اگر گویا نبود و سکوت بر کامش لانه گزیده بود نمی‌توانست مرجع و داور بشود. زیرا داوریت و ناطقیت جدایی ناپذیرند. از این رو برگرفتن گویایی از داور، سر بریدن داوریت می‌باشد.

۵) در دین اسلام کلمات و واژگانی به کار گرفته شده است که در زبان قبل از اسلام یعنی زبان فرهنگی حجاز و عرب جاهلی نیز استعمال می‌شدند. منتهی با این تفاوت که در دین اسلام آن واژگان و مفردات با طیفی از معانی و مضامین که مصادیق و مدالیل خاصی را پوشش می‌دهند به حیاتشان ادامه می‌دهند، مثل «کفر»، «اسلام»، «صلاة»، «ایمان»، «تقوا»، «الله»، «کریم»... اینها در بافت زبانی پیش از اسلام واژگان و مقوله‌های معمولی بودند. هنگامی که در بافت زبانی دین اسلام وارد شدند جایگاه معکوسی یافته‌اند اما نه به طور کلی. مثلاً واژگان «الله» و «آفرینش» و گزاره‌ی «الله می‌آفریند» در زبان پیش از اسلام تناسب، پیوند و رابطه همیشگی، هر سویه و طولی نداشتند. آفرینش گاهی منقطع از الله تصویر می‌شد و گاهی به عامل‌های معنوی و هم عرض و احیاناً متضاد نسبت داده می‌شد. اما در ساختار زبانی دین اسلام «آفرینش» رابطه‌ی پایدار، همه سویه و طولی با «الله» برقرار می‌کند. نیکو است این مورد را از زبان دکتر ایزوتسو نیز شنید:

کلمه‌ای که در خاطر دارم کلمه‌ی کریم است این کلمه در جاهلیت یکی از کلمات مهم کلیدی بود و معنای شرافت خانوادگی و بزرگی داشت و اشاره به وجود نیایی نامدار در شجره‌ی نسب خانوادگی بود... قرآن با وضوح تمام اظهار داشته است که کریم‌ترین همه‌ی مردمان کسی است که نسبت به خدا ایستار تقوی اختیار کند **«ان اکرمکم عندالله اتقاکم» (حجرات/۱۳)** (شریف‌ترین شما نزد خدا آن کس است که تقوای بیشتر داشته باشد.) چنین ترکیبی از این دو کلمه را کسی در جاهلیت به خواب هم نمی‌دید... مبالغه نیست اگر بگویی که

این در واقع یک انقلاب بود...[۱]

واضح است دستگاه زبانی که معانی و تصاویر جدید و نوینی از واژگان می‌دهد و نسبت‌های متفاوتی میان آنها به وجود می‌آورد طبعاً گویا است و نمی‌تواند غیر از این باشد، از دستگاه خاموش اثری نمی‌تراود. تنها دستگاه زبانی پویا و گویا، معنا می‌سازد و تصویر تولید می‌کند. و این گویایی از درون آن دستگاه سرچشمه می‌گیرد نه اینکه مردم واژگان را بر زبانش بگذارند، چون در این صورت آن دستگاه نمی‌توانست معانی و مضامینی نوینی برای واژگان و ساخته‌های ترکیبی آنها بدهد.

۶) زبان گویا زبانی است که اولاً زبان‌های دیگر بتوانند او را بفهمند و با او به گفتمان بپردازند و معانی اش در بستر اینها سریان بیابد. ثانیاً در درون خود آن زبان و از سوی خودش مفاهیم و مراد و پیامش تفسیر، توضیح و تبیین گردد.

زبان اسلام صاحب هر دو امر است. مفاهیم و معانی آن می‌تواند در زبان علم، فلسفه، هنر... به جریان بیفتد و با آنها تعامل داشته باشد. از سوی دیگر خودش خود را به روشنی بیان می‌کند و به این ترتیب گویایی و پویایی هر دو نمایان می‌شوند.

پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله همین معنا را این گونه آورده است:

«و انما نزل لیصدق بعضه بعضاً»[۲] (قرآن نازل شد تا پاره‌ای از آن پاره‌ی دیگرش را تصدیق و تفسیر نماید.)

و علی علیه السلام نیز فرموده است :

«و ینطق بعضه ببعض»[۳]

پاره‌ای قرآن [دین] پاره‌ای دیگرش را گویا می‌سازد.

۷) یکی دیگر از مختصات زبان گویا و در ضمن پویا این است که زمانی در قالب گفتار و نوشتار درآمده، کارافزارهای آنکه شامل نوع و تعداد واژگان، طول و قصر کلام، شعاع و زمینه‌ی کلمات و گزاره‌ها، آوا، صوت... می‌باشد، آهنگ تغییر در آن از موزونیت و تناسب هماهنگ برخوردار باشد به ویژه در زبان‌های تغییر آور و اثرگذار.

---

۱. توشیهیکو ایزوتسو، ***خدا و انسان در قرآن***، احمد آرام، صص ۴۸-۴۹ .
۲. ***درالمنثور***، ج ۲ ، ص ۸ .
۳. ***نهج البلاغه***، خطبه ۱۳۳ .

در زبان قرآن کریم این مختصه به روشنی پرتوزاست و به گفته‌ی صاحب کتاب *سیر تحول قرآن* امتیاز خاص قرآن است.[1] زیرا پاره‌ای از کارافزارهای زبان مانند طول آیات (تعداد کلمات هر آیه)، طول متوسط (تعداد کل کلمات سوره / تعداد آیات)، طول غالب یا تعداد کلمات آیاتی که در سوره اکثریت دارد (فرضاً اگر یک سوره ساخته شده از دو آیه‌ی یک کلمه‌ای ۴ آیه‌ی ۳ کلمه‌ای، ۱۰ آیه‌ی ۵ کلمه‌ای و ۷ آیه‌ی ۴ کلمه‌ای باشد، در این فرض آیات ۵ کلمه‌ای طول غالب می‌باشند) مثل آیات ۴ کلمه‌ای در سوره‌ی اخلاص که دو آیه است و دو آیه دیگر دو کلمه‌ای، یک آیه‌ی ۵ کلمه‌ای نیز یک آیه می‌باشد. در این سوره دو آیه‌ی ۴ کلمه‌ای طول غالب است. و ارتفاع یعنی عرض ماکزیمم یا ارتفاع قله در دستگاه مختصات، هر یک از این شاخص‌ها با آوا و صوت، نوع و کمیت مسائل و نیز مکانیزم و ساختار پیام رسانی ارتباط مستقیم دارند، در درون ساختار زبان دین بدون تأثیر از شرایط سنی و فکری ناقل و گیرنده‌ی پیام به طور موزون و هماهنگ تغییر می‌کند. با رجوع و تأمل در قرآن کریم مختصات نامبرده مشهود می‌گردد یعنی تغییراتی که در طول آیات، طول متوسط، طول غالب و ارتفاع کلام در زبان قرآن رخ داده است با هم متناسب و هماهنگ می‌باشند.

اینک که با دلایل نامبرده معنا و هویت گویا زبان دین به اثبات رسید نتیجه می‌گیریم که زبان گویا در فرایند فهم فاعل، عامل و متقدم است، یعنی:

اولاً فاعل است بدین معنا که مولد صورت‌های معنایی و مضمونی در حوزه‌های متنوع بوده و چهره‌ی ویژه‌ای از جان آدمی، جهان طبیعی و جامعه‌ی انسانی ترسیم می‌نماید. به عبارت دیگر مفاهیم، ارزش‌ها و تصاویرش به تبع زبان‌های دیگر شکل نمی‌گیرد هر چند متناسب و متعامل با آنها می‌باشد.

ثانیاً عامل است؛ یعنی در دلالت بر معانی، مفاهیم و تصاویرش از عالم، آدم و جامعه مستقلاً عمل می‌کند. البته این به معنای نفی دخالت عوامل دیگر مثل معارف بشری در فهم این تصاویر و معانی نمی‌باشد. بلکه منظور استقلال در تبیین و بیان مرادش از مقوله‌ی یاد شده است.

ثالثاً با توجه به دو عنصر بالا تصویر، مفهوم و معنای مراد از آدم، عالم و جامعه حتماً و قهراً متأخر از سایر منابع تصویرگر و معناساز مثل معرفت بشری نیست بلکه مقدم و یا همپای

---

۱. مهدی بازرگان، ***سیر تحول قرآن***، اهتمام سید محمد مهدی جعفری، ص ۴۳.

آنها عمل می‌نماید.

به این ترتیب زبان دین [به ویژه اسلام] در فرایند فهم، فاعل، عامل و متقدم می‌باشد، چون گویاست.

۲) ویژگی معنا، مضمون، مدلول و مصداق در زبان دین :

زبان دین به ویژه هنگامی که در قالب گفتار و نوشتار نمود می‌یابد و با این کارافزار پیام را منتقل نموده و تفاهم، تعامل و ترابط را استحکام می‌بخشد دارای مختصاتی چند است:

۱) معانی و مضامین مراد معین و مشخص می‌باشد. یعنی توحید، اسلام، حیات، ایمان، گزاره‌هایی مانند **«لااکراه فی الدین»**[1]، **«هوالقاهر فوق عباده یرسل علیکم حفظه»**[2] ... دارای مضمون و معنایی کاملاً مشخص در چارچوب زبان دین دارند. به طور مثال اسلام به معنای تسلیم آگاهانه و مختارانه در مقابل کمال مطلق است. معنای «توحید» نه یکتایی، بلکه نفی شریک و مثل در هرگونه کمالات وجودی است **«لا اله الا هوالحی القیوم»**

۲) غالب آن معانی و مضامین پربار می‌باشند و تدرج پذیرند دقیقاً همین قابلیت تدرج واقعیات و مفاهیمی چون «اظهر» «ظاهر» «مفهوم و منطوق» «نص» «تأویل» «بطن» ... را نمایان می‌سازد. میدان وسیعی را فراروی پرواز و فعالیت ذهن بشری می‌گشاید. اما این پرواز نه در فضای لایتناهی و میدان بی‌حصار انجام می‌پذیرد، بلکه در چارچوب و فضای معانی مشخص مراد صورت می‌گیرد. طوری که اگر دامن مضامین و معانی در فرایند فهم و دخالت معارف بشری فراتر از معانی مراد در زبان دینی برود، فهم پدید آمده فهم دینی نخواهد بود.

۳) زبان دین در این چهره علاوه بر معنا، مصداق و مدلول نیز دارد و این مصداق و مدلول غالباً متنوع و قابل تولید می‌باشد. و به این ترتیب بار دیگر فضایی جدید جهت تعامل فهم دینی با سایر معارف بشری بازگشایی می‌شود، زیرا کشف، شناسایی و تولید مصادیق و مدلول‌ها برآیند پویشی بشری است. اما این پویش باز به تنهایی تعیین کننده و عامل نیست تا دستش در تولید مصادیق رها باشد، بلکه باید به مصادیق و مدالیل متناسب با پیام و معنای مراد دینی برسد. به عنوان مثال مقوله‌هایی چون «کفایت» «توسعه» «آفریدن و ساختن» در

---

۱. البقره / ۲۵۶.

۲. الانعام / ۶۱.

قرآن کریم در رابطه با آسمان و زمین آمده است **«ان الارض واسعه»**[1] **«الم نجعل الارض کفاتاً»**[2] **«والسماء بنیناها و انا لموسعون»**[3] و قهراً برای گوینده، این مفاهیم، معانی و مضامین روشن و مشخصی دارد. اما مصادیق و مدلول توسعه و کفایت آسمان و زمین که شامل روش و شکل توسعه و کفایت می‌شود، متغیر و تولید پذیرند. امروز دست آوردهای مهندسی ژنتیک در حوزه‌ی حیوانات، نباتات و گیاهان، نانوتکنولوژی مولکولی در عرصه‌ی تولید مواد مقاوم، ظریف و پرکاربرد از مصادیق گزاره **«الم نجعل الارض کفاتاً»** و پژوهش‌ها و دستاوردهای فیزیک ذرات بنیادین، اخترشناسی، فرایند واپاشی «نوترن» به «الکترون» «پروتون» و حتی «تونزینو» مدلول و مصداق گسترش پذیری گزاره‌ای «و انا لموسعون» می‌توانند باشند. کشسانی این مصداق و مدلول دقیقاً در راستای حضور آفرینش گرانه‌ی خداوند محقق شده و از سوی حضور مستمر آفرینندگی حضرت حق مشخص می‌شود؛ هر چند پویش بشری در کشف، شناخت و تولید آن مصادیق دخالت مؤثر دارند.

۴) گفته شد تولید تنوع و کشسانی مدلول و مصداق و نیز مُدرّج بودن معانی و مضامین در راستا و فضای معنایی مشخص و معین می‌باشند و آنچه رساننده و روشنگر مراد و معنای مطلوب می‌باشد دو امر است:

۱) روح و پیام دین؛

۲) تبیین قرآن به قرآن یا پاره‌ای از دین بوسیله دین می‌باشد. به عبارت دیگر این دو ملاک، معیار ارزیابی معنا و مضمون مشخص هستند.

با توجه به مختصات نامبرده برای زبان دین، به این نتیجه می‌رسیم که :

اول : تأثیر معرفت‌های بشری در فهم دینی متنوع و چند بعدی است.

دوم : شعاع و کاربرد معارف بشری در فهم دینی کاملاً مشخص و معین بوده که عمدتاً مرز آن از سوی دین (هویت زبانی دین) معرفی و تعیین شده است.

سوم : دامنه‌ی تغییر فهم دینی با اثرگذاری معارف بشری در فضای زبان دینی موسع و مضیق می‌شود.

---

۱. النساء / ۹۷ و العنکبوت / ۵۶.

۲. المرسلات / ۲۵ .

۳. الذاریات / ۴۷ .

۳) زبان شناختاری دین:

یکی از چهره‌های زبان دین (به ویژه اسلام) شناختاری بودن آن است. البته این بدان معنا نیست که زبان دین اخلاقی، زیبایی شناسانه، هنری، ادبی ... نمی‌باشد. بلکه زبان دین شامل تمامی این چهره‌هاست. و چون در این جستار ویژگی شناختاری اثرگذار است از این رو بدان توجه می‌نمائیم.

حدود «۷۳۰» آیه در قرآن کریم از شناخت سخن گفته‌اند. زبان دین تمامی مختصات شناختاری بودن را دارا می‌باشد. مختصاتی که هرگاه در زبانی حضور داشته باشند می‌توان آن را شناختاری خواند. از این مختصات است:

۱) نزدیک سازی به حقیقت؛

۲) روی به بیرون داشتن، یعنی «واقع نمایی» در طیف وسیعی از توصیف، توضیح و تبیین؛

۳) اصل سازی و قانون و الگو آوری؛

۴) آزمون پذیری در معنای توسعه مندش.

در زبان دین چنین مختصاتی به نحوی از انحا وجود دارد. در دین همان طوری که از عالم و آدم و جامعه و هستی توصیف شده و به توضیح آنها پرداخته شده است. به تبیین و بیان علل و عوامل، عناصر و مکانیزم‌های پاره‌ای از پدیده‌ها و رویدادهای طبیعی و انسانی و نیز اصول و قوانین پیرامون حیات و الگوهای رفتاری انسان در حیات اجتماعی و انفرادیش تا حدی مناسب پرداخته شده است.

اینک وجود امور یاد شده را در زبان اسلام به طور بسیار گذرا بازیابی می‌نماییم.

واقعیات و پدیده‌های آزمون‌پذیر و تکرار شونده در زبان دین:

آیا ندیدی که خداوند از آسمان آب فرو بارید که در نتیجه‌ی آن زمین سبز و خرم گردید. (حج/۶۳)

و

از نشانه‌های اوست آفرینش آسمان‌ها و زمین و تفاوت داشتن زبان‌ها و رنگ‌های شما و در این برای همه جهانیان نشانه‌ها و پیام‌هاست. (الروم/۲۲)

در این دو آیه‌ی شریفه به جنبه‌ی آزمون‌پذیر و قابل مشاهده بودن واقعیات توجه شده

است؛ در ضمن اینکه خود گزاره‌ها «واقع نما» می‌باشند، و توجه به جهان خارج دارند.

در باب کائنات، نظریه‌هایی شناختاری در زبان دین آمده است که هم استدلال پذیرند و هم طیفی از آزمون را برمی‌تابند و در ضمن از قدرت توصیف و تبیین بالایی در هستی‌شناسی برخوردار می‌باشند. مثل اصل و الگوی گسترش و انبساط پذیری عالم که تحقیقات و آزمایشات فیزیک جدید به ویژه فیزیک ذرات و مکانیک کوانتوم و نیز در حوزه‌ی بیوتکنولوژی، مهندسی ژنتیک با آن نظریه همسازی داشته و به این اصل نزدیک و نزدیک‌تر می‌شوند.

در قرآن آمده است:

آسمان را با قدرت خود آفریدم و آن را گسترش می‌دهم. (الذاریات/۴۷)

و

و اوست خدایی که می‌گستراند زمین را. (الرعد/۳)

و

هنگامی که زمین وسیع و منبسط می‌شود. (انشقاق/۳)

در این گزاره‌های دینی مختصات شناختاری از قبیل واقع نمایی دو طیف از توضیح تا تبیین، اصل و الگوسازی، نظریه، آزمون پذیری و استدلال پذیری به روشنی دیده می‌شوند. به عنوان مثال از این مختصات و از اصل توسعه‌پذیری عالم که در زبان دین بیان شده به واقعیت دیگری که در دین ادعا شده است می‌توان راه برد و آن این مدعا است که خداوند می‌فرماید:

ما زمین را برای امر و نیازهای بشر کافی قرار دادیم. (مرسلات/۲۵-۲۶)

به این ترتیب :

ما هر چیزی را توسعه و گسترش می‌بخشیم.

زمین نیز از کائنات می‌باشد.

پس:

زمین نیز گسترش می‌یابد.

اینک نتیجه‌ی این قیاس برهانی مقدمه‌ای برای برهان دوم قرار می‌گیرد:

هر امر توسعه‌پذیر ظرفیتش بیشتر و کفایت‌گر است.

زمین توسعه‌پذیر و گسترش یابنده است.

در نتیجه:

زمین ظرفیتش افزون گردیده و کفایت خواهد کرد.

یعنی: «الم نجعل الارض کفاتاً»

البته شناختاری بودن دین در کنار «گویا بودن» و «معنادار بودن» که دو دلیل بر مدعای این جستار هستند عمل می‌کند. زمانی که سخن از شناختاری بودن به میان می‌آید منظور شناخت جامعی که در آن تمامی جوانب و جزئیات پدیده‌ها و واقعیات بیان شده باشد، نیست.

دقیقاً همین مشخصه شناختاری زبان دین سبب شده است که سایر زبان‌های معرفتی و شناختاری مثل فلسفه، علم، منطق و ریاضیات ... با دین به تعامل و گفتمان بپردازند و پیام یکدیگر را دریابند... و اگر چنین نبود علوم و معارف بشری نمی‌توانستد در فرایند گفتمان و تعامل اشتراک ورزند.

نتایج نظریه‌ی مختار:

از مجموع مباحث و مسائلی که تاکنون به بحث گرفته شد و تحلیل گردید. به ویژه سه دلیلی که برای تحول فهم دینی آورده شد به این نتایج رهنمون می‌گردیم:

۱) دین گویا و پویا است، نه خاموش و ساکن.

۲) فهم دینی متحول است.

۳) علت تحول فهم، پیش از آنکه در تحول و تغییر سایر معارف بشری باشد، در مختصات هویت زبانی دین است.

۴) همین مختصات زبان دین سقف و سطح تحول فهم دینی و نیز میزان دخالت سایر معارف بشری در فهم دینی را مشخص و معین می‌کند.

۵) معنای ثبات دین، ثبات در هویت زبانی دین با مختصات نامبرده است، که این گونه ثبات، منشأ تحول فهم است و نه صرفاً پذیرنده‌ی آن.

۶) میان دین و فهم دینی فاصله است. به این معنا که آن دو عین هم نیستند هر چند می‌توانند با هم در نهایت نزدیکی و مشابهت قرار گیرند.

کتاب‌شناسی توصیفی دین و معرفت شناسی

حسن نامنی

اشاره:

در این بخش سعی شده خوانندگان محترم از اهم کتب، مقالات و آثار منتشر شده در سال‌های اخیر، درباره‌ی موضوع دین و معرفت شناسی، مطلع گردند تا بتوانند با مطالعه‌ی این ویژه نامه و با استفاده از آثار معرفی شده در این قسمت با بحث دین و معرفت شناسی و مسائل پیرامون آن به خوبی آشنا گردند. گروه اطلاع رسانی و آینه‌ی پژوهش، جهت هر چه پربارتر شدن بخش نمایه، از انتقادات و پیشنهادات اساتید و خوانندگان محترم استقبال می‌نماید.

کتاب‌شناسی توصیفی دین و معرفت شناسی

* آلستون، پی و دیگران/ دین و چشم‌اندازهای نو/ ترجمه‌ی غلامحسین توکلی/ ناشر: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی/ ۱۳۷۶ .

چکیده: این اثر در قلمرو معرفت‌شناسی دینی و فلسفه‌ی دین و روان‌شناسی است و به قلم متکلمان بزرگی نگاشته شده است. این کتاب شامل هشت مقاله است و مقالات ابتدائی از پی. آلستون است با عناوین: دین، زبان دینی، تبیین‌های روان شناختی از دین، سه مقاله بعدی از میلتون ینیگر با عناوین: احیای طبیعت گرایانه دین، دین و علم، و دین و نیازهای فرد در دو بخش. و مقاله‌ی آخر این اثر با عنوان مبناگروی و شناخت‌شناسی دین از محمد لگنهاوزن است.

* ابراهیمیان، حسین/ معرفت‌شناسی از دیدگاه برخی از فلاسفه‌ی اسلامی و غرب/

ناشر: بوستان کتاب قم/ ۱۳۷۸ .

چکیده: نویسنده در این کتاب به بررسی تطبیقی مسأله‌ی شناخت از دیدگاه فلاسفه‌ی اسلامی و فلاسفه‌ی غرب پرداخته است. وی کوشیده است با مقایسه‌ی این نظریات، ضعف تفکر فلسفی غرب و نیز استحکام فلسفه‌ی اسلامی را آشکار سازد. فصول این کتاب از مباحثی مانند ضرورت طرح مسأله‌ی شناخت و نیز تعریف شناخت آغاز شده، سپس تاریخچه و ادله‌ی قائلان به عدم امکان شناخت، مورد بررسی قرار گرفته و به اثبات امکان شناخت انجامیده است. فصول بعدی دربردارنده‌ی اقسام علم، مسأله‌ی تصور و تصدیق و نیز اقسام مفاهیم کلیه است. در ادامه دیدگاه‌های پوزیتویسم منطقی و فلسفه‌ی تحلیل زبانی و همچنین آراء فلاسفه‌ی اسلامی مطرح شده است. بخش پایانی کتاب به بررسی ابزار شناخت و نیز ارزش و معیار شناخت اختصاص یافته است.

* ابراهیمیان، حسین/ معرفت‌شناسی در عرفان/ ناشر: حوزه‌ی علمیه‌ی قم، دفتر تبلیغات اسلامی، مرکز انتشارات/ ۱۳۷۸ .

چکیده: در این کتاب جایگاه عقل و برهان و معرفت و شهود عرفانی ارزیابی شده طی آن تفاوت‌ها، رابطه و پیوند و طریقه‌ی متحد ساختن این دو شیوه بررسی گردیده است. مباحث کتاب عبارتند از: ماهیت معرفت در عرفان، اعتبار جایگاه عقل از دیدگاه اهل معرفت و شهود عرفانی، عوامل برتری و شرافت عرفانی بر معرفت عقلی و فلسفی، اتحاد معرفت عرفانی و فلسفی، جایگاه معرفت عرفانی در قرآن و سنت، ابزار شناخت عرفانی، مراتب و درجات شناخت عرفانی، موانع و آفات معرفت و شهود قلبی (عرفانی) از دیدگاه قرآن، زمینه‌ها و شرایط معرفت عرفانی از دیدگاه قرآن و معیار و میزان صدق در معرفت عرفانی.

* جوادی آملی، عبدالله/ شریعت در آینه‌ی معرفت/ ناشر: مرکز فرهنگی رجاء/ ۱۳۷۷ .

چکیده: در این اثر مؤلف گرامی به مبحث دین‌شناسی، مبادی و اصول موضوعه‌ی فلسفی معرفت‌شناسی، تحلیل معرفت شناسانه و تمایز دین‌شناسی و معرفت‌شناسی دین، پرداخته است. نویسنده در این اثر ضمناً به نقد نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت پرداخته است تا جایی که می‌نویسد: لغزش‌های فراوانی که در فریضه‌ی قبض و بسط وجود دارد، ایجاب می‌نماید که آن را تهذیب بلکه احیا نمود. نویسنده به مطالب گوناگونی پرداخته که به طور خلاصه به عناوین برخی از مطالب اشاره می‌شود: احیای معرفت دینی، حقیقت دین، ثبات و

بازسازی دین، دین فهمی و دین داری، ثبات و تحول فهم شریعت، معنای نسبیت، مبادی تصوری و تصدیقی مسأله‌ی قداست، مسانخت علم و ایمان، علم و دین، همراهی وحی و عقل، خاتمیت و کمال دین و تفاسیر مختلف از آن، معرفت دین، ثبات و تغییر معرفت دینی، معرفت‌شناسی و مبادی آن، بازیگری و تماشا، داوری‌های درجه‌ی نخست و داوری‌های معرفت‌شناسی و مسأله‌ی نسبیت، تقدس مفاهیم دینی در فهم بشری. در چاپ دوم این اثر، ویراستار آن در مقدمه‌ی جدیدی با عنوان «مطلع» به پاسخ گویی نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت پرداخته و مباحثی چون مبادی انتولوژیک معرفت و شناخت و تأثیر آن در معرفت دینی را به بحث گذاشته است.

* حسین زاده، محمد/ مبانی معرفت دینی/ ناشر: انتشارات مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ / ۱۳۷۹ .

چکیده: انسان خود را با انبوهی از معارف رو به رو می‌بینید، این معرفت‌ها متنوع و گوناگون است، برخی مربوط به امور حقیقی‌اند و برخی مربوط به امور اعتباری. می‌توان مجموعه‌ی معرفت‌های انسان را، به لحاظ متعلق، به معرفت دینی و معرفت غیردینی تقسیم کرد. احیاناً به اشتباه از معرفت غیردینی به معرفت بشری تعبیر می‌شود. در حالی که معرفت دینی نیز نوعی معرفت بشری و به مجموعه‌ی شناخت انسان از دین و ابعاد گوناگون آن اطلاق می‌گردد.

در این نوشتار فقط بخشی از تقسیم اخیر، یعنی معرفت دینی، مورد نظر است. پس از تعریف معرفت دینی و بیان تمایز آن با واژه‌های متشابه به بازنگری و ارزیابی این گونه معرفت‌های بشری پرداخته، مباحثی بنیادین درباره آن طرح شده است و عقل معرفت‌های انسان را با بازنگری کرده مورد ارزیابی قرار می‌دهد و قلمرو آن را با قلمرو معارف تجربی با معارف عقل بررسی می‌کند و اگر تداخل یا تعارض داشته به چاره جویی و یافتن راه حلی می‌پردازد و بالاخره مباحث دیگری از دین‌شناسی معاصر همچون پلورالیسم دینی یا حقانیت همه‌ی ادیان، هرمنوتیک و قرائت‌های گوناگون از دین را مطرح می‌کند. مشغله‌ی اصلی کتاب، معرفی جایگاه معرفت دینی در میان دیگر معرفت‌هاست تا میزان ارزش و اعتبار آن مشخص گردد. مباحث این کتاب مشتمل بر ده فصل است: معرفت دینی و معرفت‌شناسی دین، ارزش معرفت دینی، ارزش معرفت بشری، تعارض علم و دین و تعارض عقل و دین، تغییر دین و

تحول معرفت دینی، نظریه‌ی قبض و بسط معرفت دینی، پلورالیسم دینی، حقانیت و رستگاری در بینش اسلامی، هرمنوتیک، قرائت‌های مختلف از متن .

* حسین زاده، محمد/ معرفت‌شناسی / ناشر: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره) / ۱۳۷۸ .

چکیده: این نوشتار در دو بخش شامل مباحث معرفت‌شناسی و معرفت دینی است. نویسنده پس از بحث از امکان معرفت و نقد و بررسی آراء سوفیسم، شک گرایی و نسبیت گرایی از علم حضوری و ویژگی‌های آن و نیز علم حصولی، تصور و تصدیق و نهایتاً اقسام تصور سخن گفته است. وی در ادامه حقیقت مفاهیم کلی را مورد بحث قرار داده و نظریه‌های مختلف در مورد آن از قبیل نام گرایی، دیدگاه شبح گرایان، افلاطونیان و ارسطوئیان را طرح و بررسی نموده است. این بخش با عناوینی همچون نقش عقل و حس در تصورات و تصدیقات و نیز مسائل مربوط به ارزش شناخت به پایان می‌رسد. بخش دوم به تعریف، قلمرو و ابزار معرفت دینی پرداخته و از تعارض علم و دین و تحول معرفت دینی سخن گفته و در پایان تئوری قبض و بسط معرفت دینی را مورد نقد قرار داده است.

* حسینی طهرانی، سید محمد حسین/ نگرشی بر مقاله‌ی بسط و قبض تئوریک شریعت/ ناشر: مؤسسه ترجمه و نشر دوره‌های علوم و معارف اسلامی/ ۱۴۱۵ هـ ق.

چکیده: این کتاب در نقد تنها دو مقاله از مقالات قبض و بسط تئوریک شریعت پرداخته است. مطالب این کتاب قبلاً در ضمن جلد دوم از کتاب نور ملکوت قرآن (اثر خود مؤلف) آمده بود. از دیدگاه وی حجیت و ابدی بودن قرآن کریم در مقالات قبض و بسط مورد اشکال قرار گرفته است و به این نظریه دو اشکال مهم وارد می‌داند و به همین ترتیب مطالب کتاب به ده بخش تقسیم شده که عناوین آن بدین ترتیب ذکر می‌گردد: اصالت و ابدیت دین الهی و محدودیت فهم بشری، تقدم علوم اسلامی بر علوم امروزی، اساس حوزه‌های علمیه بر قرآن و عرفان است، اعراض روشنفکران از مبانی اسلامی در اثر فرهنگ خارجی، مجاز و استعاره‌ی قرآن عین صدق و بلاغت است، تعدی از ظهورات قرآن اسقاط حجیت قرآن است، برهان علامه‌ی طباطبایی در استناد علل طبیعی به علل مجرده، منطق قرآن در حجیت عقل و یقین است، نه فرضیه‌های وهمی، فطرت راه تکوینی کمال و احکام فطری رساننده به کمالند، نظریه‌ی تبدیل انواع صرف فرضیه بوده و دلیل قطعی ندارد و در خاتمه عنوان: سر منع

معاندین در هر زمان از تعمق در قرآن جای گرفته است.

* دژاکام، علی/ نسبیت معرفت دینی در اندیشه‌ی استاد مطهری/ ناشر: قادر/ ۱۳۷۸.

چکیده: این مجموعه حاوی مقالاتی است پیرامون معرفت‌شناسی، علم کلام، فلسفه‌ی اخلاق، آزادی و احیای دین همراه با دیدگاه‌های شهید مطهری در این رابطه، برخی از عناوین کتاب عبارتند از: نسبیت معرفت در اندیشه‌ی استاد مطهری، نقد نظریه‌های اخلاقی، علم کلام از منظر شهید مطهری، ضرورت پیدایش کلام جدید، مذاهب کلامی اسلام، تأثیر متقابل فلسفه و کلام، آسیب‌شناسی دینی شهید مطهری، ضرورت احیای مفاهیم دینی، سیمانگاری خداوند در قرآن و عرفان، متد دین‌شناسی، عقل و اجتهاد، عقل و فلسفه‌ی احکام.

* ربانی گلپایگانی، علی/ معرفت دینی از منظر معرفت شناسی/ ناشر: دانش و اندیشه معاصر/ ۱۳۷۸.

چکیده: اصول عقلی شناخت بخش اول کتاب است. نویسنده توضیح می‌دهد که این بحث گرچه به معرفت‌شناسی دینی اختصاص ندارد ولی از آنجا که پیش فرض و مقدمه‌ی هرگونه معرفت و شناختی است، طرح آن سودمند است. در فصل اول به پنج اصل عقلی در شناخت اشاره می‌کند و در فصل دوم ابزارهای شناخت (حس، شهود، عقل) را می‌سنجد. فصل سوم از صواب و خطا در معرفت‌های دینی سخن می‌گوید و در فصل چهارم مسأله‌ی حجیت در معرفت دینی بررسی می‌شود. پس از بحث درباره قداست معرفت دینی در فصل پنجم، فصل ششم به اندازه‌گیری میزان تأثیرگذاری معرفت‌های برون دینی بر معرفت‌های دینی می‌پردازد. بخش دوم کتاب شانزده فصل دارد با این عناوین؛ تبیین ماهیت بحث تکامل معرفت دینی، تکامل معرفت دینی، اقسام تحول و تکامل در معرفت دینی، ترابط و تحول در هندسه یا در گزاره‌ها، مبنای معرفت شناختی نظریه‌ی معرفت دینی، انواع رابطه‌ها در علوم، کدام رابطه‌ی معرفتی، بررسی دلایل عقل تئوری ترابط عمومی معارف بشری، بررسی شواهد استقرایی تئوری قبض و بسط. گفتنی است که اکثر مباحث این کتاب در نقد آراء عبدالکریم سروش در باب معرفت دینی است.

* سروش، عبدالکریم/ قبض و بسط تئوریک شریعت: نظریه‌ی تکامل معرفت دینی/ ناشر: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط/ ۱۳۷۳.

چکیده: نام کتاب نام یکی از مقالات خود کتاب است که شامل چهار بخش است که ابتدا در

مجله‌ی کیهان فرهنگی (سال ۶۹-۶۷) به صورت سلسله مقالاتی منتشر شده بود. مقالات مذکور اساس کتاب می‌باشد و سایر مطالب کتاب به ذکر نقدها و پاسخ به مقالاتی است که بر این مقالات نوشته شده است. این کتاب دارای یک فهرست تفصیلی و مقدمه‌های چاپ‌های آن، چهار بخش و یک بخش ضمائم می‌باشد. عنوان بخش اول «فهم دین و کلام جدید» است که درس‌های مؤلف بوده که در دانشگاه امام صادق(ع) تهران برگزار شده است که مطالب آن با عنوان فهم دین و کلام جدید در پنج درس به شرح ذیل آمده است. درس اول شامل عناوینی از قبیل موضوع علم کلام، وظیفه‌ی متکلمان، اختلاف متکلم با فیلسوف، شاخه‌های علم کلام جدید و ملاک‌های مختلف در تمایز علوم است. درس دوم دربردارنده‌ی موضوعاتی از قبیل موارد ذیل است: تقسیم علوم به مصرف کننده و تولید کننده، تأثیرات تحول علوم مختلف در علم کلام، معانی علم، مقام داوری و مقام گردآوری، مقام تعریف و مقام تحقق، معرفت‌شناسی پیشینی و پسینی، معنای دقیق بشری بودن معرفت دینی. در درس سوم نیز درباره‌ی فهم، مطالبی ذکر نموده است که به برخی از آنها اشارت می‌شود: معنای دقیق فهم عمیق‌تر، تحول فهم، ذومراتب بودن فهم یک قضیه، نقش تئوری‌های پیشین در ارتباط افکندن میان امور، تأثیر تحول و فروکاستن[1] در فهم، تحول فهم ما از مفردات دینی. در درس چهارم نیز موضوعات ذیل به چشم می‌خورد: عدم تأثیر تحول فهم در ثبات تصدیق، نمونه‌هایی از تحول فهم، نقش شناخت اضداد و اغیار در عمق فهم، تحول فلسفه، تأثیر عواملی مانند عوامل مولد یک علم، پیشنیه‌ی تاریخی آن علم، شروط صدق، دانستن لوازم و نتایج کذب یک سخن در بهتر شدن فهم و تأثیر تحول در فهم معارف دینی. در درس پنجم نیز به این موارد می‌توان اشاره نمود: ارتباط معارف با هم، تأثیر معرفت‌شناسی پسینی بر علم و فلسفه، ارتباطات میان علوم. در پایان این بخش مؤلف خلاصه‌ی مدعیات خویش را در این مباحث، این گونه ذکر می‌نماید:

۱) هیچ فهمی از دین وجود ندارد که به معرفت‌ها و فهم‌های برون دینی متکی نباشد.

۲) اگر فهم‌های بیرونی تحول یابند فهم دینی هم متحول می‌شود.

۳) فهم‌های بیرونی تحول یافته‌اند.

بخش دوم که مهمترین و جنجال انگیزترین قسمت کتاب است شامل چهار مقاله با

---

1. Reduction

عنوان «قبض و بسط تئوریک شریعت» است و متضمن ادعای جدائی دین از معرفت دینی و تاریخیت معرفت دینی و تابعیت آن نسبت به معارف بشری است.

در مقاله‌ی اول عناوین ذیل به چشم می‌خورد: تأثیر دانسته‌های پسین بر علوم پیشین، رشد کیفی معرفت، بسط درونی معرفت، تأثیر نظریه‌ی حرکت زمین بر معارف دیگر، فهم دینی سیال و عصری و دینامیک است، دین هر کس فهم او از شریعت است، فهم متحول از شریعت باید روشمند و مضبوط باشد.

خلاصه مدعیات این مقاله:

۱) فهم از شریعت در تحول مستمر بوده است و هر فهم نو از شریعت بر دو رکن معرفتی بنا می‌شود: رکن بیرونی (معلومات تازه‌ای که پا به سرای ذهن می‌گذارد) و رکن درونی (سرمایه‌ها و اندوخته‌های علمی پیشین شخص عالم).

۲) متون دینی و تاریخ زندگی و سنن اولیای دین، اموری ثابت‌اند و آنچه تحول می‌یابد فهم روشمند و مضبوط از آنهاست زیرا فهم‌ها و استنباط ها لاجرم مستند به رکن درونی یعنی اندوخته‌های معرفتی غیردینی عالمان است و اندوخته‌ها نیز در تحول و تکامل مستمر هستند، به همین سبب اختلاف فهم‌ها از شریعت امری است طبیعی و انسانی، و همچنین همواره فهم شریعت به مبانی بیرون از شریعت و فهم فقهی به مبانی بیرون از فقه (کلام و انسان‌شناسی و...) مستند و مسبوق است و این امر اختیاری نیست.

۳) فهم دین تنها در برخورد با مقتضیات زندگی عصر جدید نو نمی‌شود بلکه با مبانی علمی جدید هم تغذیه می‌شود. لذا عصری شدن دین فقط به معنی حل مسائل مستحدثه نیست و بلکه به معنای هماهنگ شدن فهم دینی با دیگر فهم‌ها و معرفت‌ها و مبانی عصر هم هست.

در مقاله‌ی دوم این بخش، عناوین ذیل قرار دارد: هر معرفتی مجموعه‌ای است تکامل‌پذیر از آراء حق و باطل، تحقیق در رشد معرفت، بحثی تاریخی و درجه‌ی دوم و ناظر به معارف درجه‌ی اول است، معرفت‌شناس توصیف می‌کند نه داوری درجه‌ی اول، معرفت دینی از نزاع ها، فربه‌تر می‌گردد، آگاهی‌های پسین بر پیشین سه نوع تأثیر دارند: تأیید و اثبات، رد و ابطال و تغییر دایره‌ی معنا. از مهمترین علل تحول، بروز تعارض است، روش ابزار انگارانه برای حل تعارض علم و دین، تأثیر علوم جدید در تفسیر قرآن، روش تفسیر علامه‌ی طباطبایی و لوازم آن، لوازم فهم عامیانه‌ی شریعت و فهم برهانی و عقلانی آن و هماهنگی

این دو فهم با معلومات دیگر صاحبان آن، اختلاف این دو فهم در امتداد عقل پس از معصوم، اخباریگری مسبوق به نظریه‌ای معرفت شناختی است، تأثیر قرائن خارجی در فهم روایات، تأثیر اطلاعات خارجی فقیه در استنباط و تأثیر مبادی انسان‌شناسی و جهان‌شناسی در فتوای فقیه .

در مقاله‌ی سوم نیز مطالبی در ذیل این عناوین مطرح شده است: ضامن دینی بودن معرفت، مراجعه‌ی مستمر به کتاب و سنت است، همیشه دو فهم از دین با هم تعارض می‌یابند نه فهمی از دین با خود دین، فهم دینی همانند پذیرش دین، مسبوق به اصولی غیردینی است، خلوص متحول باید جایگزین خلوص ثابت گردد، تأثیر ندانسته‌ها بر دانسته‌ها، معرفت تاریخی نمونه‌ی مناسبی برای مدعای قبض و بسط، تغییر معرفت‌شناسی کهن به نو، معرفت دینی نیز چون معرفت تاریخی، بلاموضوع و گزینشی است، رشد معرفت دینی تابع سؤالات دینداران از شریعت است و سؤالات هم متحول اند، مقام گردآوری و داوری معرفت، شریعت صامت است و پاسخ او به قدر پرسش‌های ما و هم‌سطح آنهاست، طرح مسأله‌ی فطرت از سوی مرحوم مطهری به دلیل تولد علم و سؤالات جدید است، گره‌گشای مشکلات فقیه معلومات دیگر اوست نه فقط تهور و بصیرت و دقت، کلام علی علیه‌السلام در به سخن درآوردن قرآن صامت. خلاصه‌ی مطالب این مقاله را می‌توان در محورهای زیر بیان نمود:

۱) دانش‌های بشری به طور سیستماتیک، سؤالاتی را در برابر شریعت می‌نهند و آن را استنطاق می‌کنند و نقش زایندگی و آرایندگی دارند و شریعت با پاسخ دادن یا ندادن، مضمون و غنای خود را آشکارتر می‌کند.

۲) معرفت دینی مجموعه‌ی پاسخ‌هاست به تناسب سؤالات مطروحه و چون دانش‌ها و سؤالات نوشونده‌اند پاسخ های شریعت نیز نو می‌شوند و این نوشوندگی هم کمّی است و هم کیفی.

۳) تئوری‌های فلسفی و علمی هر عصر در برابر شریعت سه نقش ویژه دارند: یکی در انداختن سؤال و روشن کردن میدان کاوش و راه‌های جستجو، دوم ارائه‌ی میزانی برای داوری پاسخ و سوم ارائه‌ی چهارچوبی برای فهم آن.

در مقاله‌ی چهارم به مطالبی پرداخته شده است که بعضی از عناوین آن بدین شرح است:

تفاوت تحول و تکامل با نسبیت و تغییر، گواهی جمیع معارف بشری بر تحول و تکامل فهم ما از همه چیز، قطعیات علوم و ضروریات دین، نقضی بر مدعای ما نیست، مجاری تأثیر دانسته‌های غیردینی در فهم دینی و غنای آن، تفاوت دینداری عالمانه و عامیانه، نقش پیش فرض‌ها و تعدد ادله در فهم بهتر نتیجه و کلام، راز جدال عرفا با متکلمان، چگونه می‌توان مراد متکلم را بهتر از خود متکلم فهمید، تفاوت معنا و مراد، با ذهن خالی و بی‌تکلف به سراغ شریعت رفتن، حاکم کردن درک‌های عرفی و عامیانه است، شریعت کامل و خالص فقط نزد شارع است، راه‌های بهتر فهمیدن، معنای روشن‌تر پارادوکس تأیید (گودمن).

خلاصه مطالب این مقاله را می‌توان در موارد زیر ارائه نمود:

۱) معانی عبارات و نظریات مسبوق به تئوری‌های عالمان‌اند.

۲) ظهور در گرو انس لفظ به معنا نیست بلکه در گرو انس ذهن با تئوری‌هاست.

۳) در اثر تحول معرفت دینی گاه ظهوری عوض می‌شود و گاه حجیت ظهوری.

۴) سخن واحد در هندسه‌های مختلف، افاده‌ی معانی مختلف خواهد کرد.

۵) دخالت عقل در فهم دین، کمکی است که تئوری‌های علمی و فلسفی، کلامی و عرفانی به فهم دین می‌کنند.

۶) کشف معانی طولی و تکاملی، که از طرفی برحق بودن اقوال شریعت و از طرف دیگر بر واقع نما بودن معارف بشری متکی است، فقط معانی ظاهر را منظور می‌دارد و بس. از همین معانی ظاهر فهم متکامل نصیب عالمان می‌شود.

۷) در مقام تعلیم و تعلم باید فهم و معرفت اقرب و اشد را مقدم داشت.

بخش سوم کتاب مشتمل بر سه مقاله با عنوان «موانع فهم نظریه‌ی تکامل معرفت دینی» است. این مقالات پاسخ غیرمستقیم به مخالفان نظریه‌ی قبض و بسط است.

در مقاله‌ی اول این بخش، عناوین ذیل به چشم می‌خورد: فهم این نظریه مبتنی بر معرفت‌شناسی و تاریخ علم است، اوصاف معرفت‌شناسی قدما و جدید، اهمیت تفاوت میان نگرش بیرونی و درونی، سؤال اصلی و درجه‌ی دوم بحث ما و پاسخ آن، معرفت درجه‌ی دوم تحول را در معارف درجه‌ی اول می‌بیند و ناظر به خود نیست، لذا پارادوکسیکال نیست، تفاوت میان تفسیر همه چیز و تغییر فهم ما از همه چیز، موارد تمایز معرفت درجه‌ی اول و دوم، مفاد ضروری دین که درجه‌ی اول است با تحول آن که درجه‌ی دوم است تنافی ندارد، بقای اعتقاد

به کتاب و سنت غیر از ثبات فهم آنهاست، هر فهمی از دین مجاز نیست، حتی فهم صحیح از شریعت هم غیر از شریعت است، صحیح و کامل دانستن فهم خود مانع قبول تحول معرفت است، لوازم سوء یکی دانستن معرفت دینی با دین، پیش فرض‌های مرحوم مجلسی و علامه طباطبایی برای فهم دین، تفاوت فهم علامه‌ی طباطبایی با مولوی از علیت در قرآن، توصیه به تصحیح مبادی بیرونی منطقی و روشی است، تفاوت میان تکامل معرفت و شکاکیت، معرفت دینی نتیجه‌ی ترکیب دو رکن بیرونی و درونی است و لذا عصری است.

خلاصه‌ی مطالب این مقاله:

۱) معرفت‌شناسی فنی است که شاخه‌های مختلف دانش بشری را پس از تولد و رشدشان و با هویت جمعی و تاریخی شان بررسی می‌کند، نه احکام ادراکات انسان را.

۲) غلطها و صحیح‌ها هر دو جزء معرفت درجه‌ی اول‌اند.

۳) معرفت‌شناسی یک معرفت درجه‌ی دوم است و برآمیختن احکام دو گونه معرفت درجه‌ی اول و دوم زمینه‌ی مناسب برای مغالطه است.

۴) معرفت دینی یک معرفت بشری است و معرفت درجه‌ی دوم در طول معرفت درجه‌ی اول است.

۵) دو سؤال مهم در معرفت‌شناسی دینی وجود دارد: آیا معرفت دینی در تحول و تکامل است و معرفت دینی از چه منابعی تغذیه می‌کند؟

۶) ایمان، شریعت و علم به شریعت (معرفت دینی) سه عنصر مرتبط ولی متمایزند.

۷) معرفت‌شناسی ادعا نمی‌کند که همه چیز در تغییر است (که پارادوکسیکال است)، او حداکثر می‌تواند ادعا کند که همه‌ی معارف درجه‌ی اول در تحول‌اند (که هیچ عیب منطقی ندارد).

۸) فهم دین نسبی و عصری است و این با نسبی و عصری بودن حقیقت فرسنگ‌ها فاصله دارد.

۹) ثبات فهم پاره‌ای از معارف دینی را نمی‌توان دلیل استعفای آنها از مبانی بیرونی دانست چرا که هم ثباتشان مستند به بیرون است و هم تغییراتشان.

در مقاله‌ی دوم این بخش مطالبی ذکر شده که به برخی از عناوین آن اشاره می‌گردد: بررسی این ادعا که معارف دینی متحول است، فهم ما از اصل تناقض بدیهی نیز بهتر و عمیق تر شده است، ربط انواع مختلف دارد، تقسیم روش شناسانه‌ی علوم حقیقی، داد و ستد

میان علوم نقلی و تجربی و عقلی، سه روش عام عقل و نقل و تجربه، تقسیم علوم به تولید کننده و مصرف کننده، معرفت دینی خریدار است و لذا تابع علوم مولد خود می‌باشد، اهمیت بحث انتظارات ما از دین، مجموعه‌ی معرفت بشری نه کامل است، نه صادق و نه خالص.

در مقاله‌ی سوم این بخش مؤلف در پی تبیین اصناف عوامل مؤثر در تحول درک و اصناف نسبت و روابط ممکنه میان معارف بشری و تحلیل اصل ترابط کلی میان آنهاست.

در این مقاله عناوین ذیل آمده است: نتایج و لوازم ابطال فرمول شیمیایی آب (H_2O)، دخالت علم و فلسفه و کلام و اصول روش شناختی و معرفت شناختی در بررسی یک قطره آب، علوم مورد بحث ما علم در مقام تحقق است، نه مقام تعریف، تعارض علم و دین شخص را به وارسی تمام معارف می‌کشاند و این دلیل ربط وثیق تمام معارف است، همکاری علوم در سیر تاریخی مشخص می‌شود نه در تقارب موضوع، اتحاد معرفت شناختی میان تمام علوم، نمونه‌ای از تحول فکر در ملا محمد امین استر آبادی، پیوند دیالوگی میان پرسش و پاسخ مبین ارتباط میان آنهاست، علم می‌تواند برای فلسفه مسأله آفرین باشد و تفاوت فلسفه‌ی ملاصدرا و بوعلی، انحای مختلف ترابط علوم که موجب شرکت آنها در تحول یکدیگر است.

خلاصه مطالب این مقاله را می‌توان بدین گونه اشاره نمود:

۱) داد و ستد علوم از یکدیگر و مشارکتشان در سود و زیان یکدیگر، بهترین نشانه‌ی ارتباط علوم است.

۲) علوم موجود، مرزهای نامشخص با یکدیگر دارند و هر روز ممکن است مسأله‌ای از علمی به علم دیگر منتقل می‌شود.

۳) نسبت بین معرفت دینی و سایر معارف نسبت داد و ستد و نفع و زیان است.

۴) وقتی در علمی تعارضی پیش می‌آید، دورترین مبادی و مسائل و نتایج هم (چه در آن علم و چه در علوم دیگر) در ایجاد آن تعارض متهم می‌گردند و یا از وجود آن آسیب می‌بینند و لذا همه با آن ارتباط دارند.

۵) غرض از علم، رشته‌ای علمی است در ظرف خارج نه در نفس عالم، و در ظرف تحقق نه در ظرف تعریف، و در مقام اثبات نه در مقام ثبوت، و دارنده‌ی هویت جمعی و جاری و قائم به کوشش‌های روشمند و صائب و خاطی عالمان.

۶) نکته‌ای (حق یا باطل) که امروز در علم الف به چنگ می‌افتد می‌تواند فردا در علم‌های

دیگر (بیگانه یا خویشاوند با علم الف) به کار آید و بدان‌ها سودی یا زیانی برساند. این به کارآمدن موجب کشف و تأسیس نکته‌های نو در آن علوم می‌گردد مانند اینکه یافته‌های تجربی به کمک فلسفه برود و فلسفه را بارور کند و یافته‌های جدید فلسفی نتیجه بدهد.

۷) علوم به اعتبار میزان داوری به سه دسته‌ی بزرگ عقلی و نقلی و تجربی تقسیم می‌شوند. داد و ستد و مساهمتشان در سود و زیان، همه را به یک خانواده بدل می‌کند.

۸) بنابر پاردوکس تأیید، گزاره‌های علمی تجربی، همه مؤید یکدیگرند و بنابر وحدت روش شناختی علوم، جمیع علوم تجربی در یک دسته و علوم نقلی هم در یک دسته قرار می‌گیرند و همه محتویاتشان در سود و زیان هم شرکت می‌جویند و بنابر تلائم معرفت شناختی علوم، تحولی در فهم روش و زبان و یقین، تعادل مجموعه را به هم می‌زند و علوم نسبت‌های تازه با هم می‌یابند و بدینسان آشکار می‌شود که علوم مختلف در فربهی و رنجوری و قبض و بسط یکدیگر سهیم‌اند و با هم می‌تپند و می‌جوشند.

بخش چهارم کتاب شامل دو مقاله است: مقاله‌ی اول «لب لباب نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت» نام دارد که خلاصه‌ی مقالات قبض و بسط است و توسط آرش نراقی نگارش شده است. مقاله‌ی دوم با نام «قبض و بسط در میزان بحث و نقد» سخنرانی مؤلف در جمعی از طلاب حوزه‌ی علمیه‌ی قم است و در آن نظریه‌ی قبض و بسط را تشریح و به سؤالات پاسخ می‌دهد.

بخش پایانی کتاب که ضمائم آن است حاوی مقالات ذیل است:

۱) نقدها را بود آیا که عیاری گیرند. این مقاله پاسخ مؤلف است به نقد این نظریه توسط حجةالاسلام صادق لاریجانی.

۲) عمارت کردن قلعه سلطان. این مطلب پاسخ مختصری است به سه کتابی که در نقد نظریه نوشته شده است. این کتاب‌ها عبارتند از:

الف) نقد نظریه‌ی شریعت صامت نوشته‌ی حسین غفاری.

ب) فقر تاریخی نگری نوشته‌ی عطاء کریمی.

ج) معرفت دینی نوشته‌ی حجةالاسلام صادق لاریجانی.

۳) دعوی درویشی و وعده‌ی خاموشی، این مقاله پاسخ به نقد دیگری از حجةالاسلام صادق لاریجانی است.

۴) پاسخ به مقاله‌ی «ثبات و تغییر در اندیشه‌ی دینی» این مطلب پاسخی است به نقد حبیب‌الله پیمان.
۵) بازآموزی پارادوکس تأیید، فکر دینی و جدال با مدعی، این مقاله نگارش حمید وحید دستجردی است که در آن به توضیح پارادوکس تأیید و تحول فکر دینی می‌پردازد.
* صانع پور، مریم/ نقدی بر مبانی معرفت‌شناسی اومانیستی و درآمدی بر مبنای معرفت‌شناسی دینی/ ناشر: دانش و اندیشه معاصر/ ۱۳۷۸ .
چکیده: کتاب از چهار بخش و هر بخش از چندین فصل تشکیل شده است. در بخش نخست کتاب به تفصیل درباره تعریف و تاریخچه‌ی اومانیسم بحث و بررسی می‌شود. در بخش دوم نگارنده به نقد و بررسی معرفت‌شناسی از دیدگاه فلاسفه‌ی اومانیست می‌پردازد. در بخش سوم کتاب بن بست حاصل از اکتفا نمودن بر انسان به منزله مبنای معرفت در اندیشه‌ی نیچه مطرح می‌شود و لزوم تفکری دیگر که هایدگر پیشرو آن است، مورد بررسی قرار می‌گیرد. در هر دو بخش پیش گفته، سعی شده است که فقط از منابع غربی و یا ترجمه‌ی آنها استفاده شود. بخش چهارم کتاب درباره‌ی طرز تلقی نوع اول از مبانی معرفت‌شناسی، یعنی انسان به منزله‌ی جایگاه شناخت، تحقیق و بررسی می‌شود. نگارنده بارزترین مصداق این نگرش را تفکر دینی دانسته و می‌کوشد تا معنای شناخت را در دین اسلام بررسی کند. در این بخش به نحوی مجمل مبنای معرفت‌شناسی دینی - خواه به طریق نقلی و خواه به روش عقلی - بررسی می‌شود. و در پایان تصریح می‌گردد: انسان گرچه آزاد و مختار است اما به خود واگذار نشده تا در عرصه‌ی شناخت که مقدمه‌ی عمل است دچار گمراهی گردد. در این بخش به این نتیجه می‌رسد که خدابنیادی دینی بهترین راه برای رهایی از پارادوکس خودبنیادانگاری است.
* غفاری، حسین/ نقد نظریه‌ی شریعت صامت (بررسی مقالات قبض و بسط شریعت از دکتر سروش)/ ناشر: انتشارات حکمت/ ۱۳۶۸ .
چکیده: مندرجات این کتاب که اولین کتاب در نقد مقالات قبض و بسط تئوریک شریعت است در نقد دو بخش از آن مقالات است. بعضی از عناوین مطالب به شرح ذیل است: ویژگی‌هایی از مقالات قبض و بسط، مدعای بزرگ، نقد برهان منطقی، نقد و بررسی اشکالات مؤلف در معارف اسلامی و تحریفات مؤلف در کلمات علامه‌ی طباطبایی، آشنایی

با نظریه‌ی شریعت صامت، نسبیت حقیقت مبنای نظریه‌ی شریعت صامت، اجتهاد در «اجتهاد».

* فعالی، محمد تقی/ معرفت‌شناسی دینی/ ویراسته‌ی مرتضوی زاده، سید محمد تقی/ ناشر: زلال کوثر/ ۱۳۸۰ .

چکیده: مؤلف با استناد به منابع فلسفی و کلام اسلامی و غربی، نخست جایگاه معرفت در سرشت آدمی، تعریف، موضوع، روش و پیشینه‌ی معرفت‌شناسی را بیان کرده، آنگاه معرفت‌شناسی در عصر حاضر و تفاوت‌های آن را در جهان اسلام و غرب بررسی کرده است. سپس رویکردهای مختلف را در موضوع معرفت‌شناسی دین، عوامل تجربه‌ی دینی، نظریات گوناگون درباره‌ی ماهیت تجربه‌ی دینی و تفاوت آن با مکاشفه را بیان کرده است و در پایان ویژگی‌های ایمان در فرهنگ قرآن و روایات را مورد توجه قرار داده است.

* فنایی اشکوری، محمد/ تعهد به حقیقت/ ناشر: مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خمینی﷯/ ۱۳۷۸ .

چکیده: کتاب مذکور شامل سلسله سخنرانی‌های نگارنده درباره‌ی معرفت‌شناسی، اخلاق و سیاست است که در سال ۱۳۷۷ در جمع برخی از ایرانیان شهر مونترال کانادا ایراد گردیده است. مباحث کتاب عبارتند از: حقیقت و معرفت، موانع و محدودیت‌های حقیقت، سرچشمه‌های اصیل معرفت، حوزه‌های اصلی معرفت، تعهد به حقیقت در اخلاق، تعهد به حقیقت در سیاست و روشنفکر کیست.

* فنایی اشکوری، محمد/ معرفت‌شناسی دینی/ ناشر: انتشارات برگ/ ۱۳۷۴ .

چکیده: مؤلف این اثر در سال ۱۳۷۲ در مونترال کانادا در جمعی از دانشجویان ایرانی مباحثی را درباره‌ی معرفت‌شناسی دینی ایراد نموده است که این کتاب خلاصه آن مباحث است. مباحث این کتاب در سه محور کلی ذیل دسته بندی شده است: ۱) روش مواجهه با اندیشه‌ها، ۲) معرفت‌شناسی دینی، ۳) معارف انسانی و تعالیم وحیانی. برخی عناوین و مباحث این کتاب بدین شرح است: اهمیت شناخت مغالطات، انتقاد سالم، خطا در فهم معارف دینی، تفکیک عناصر حق از باطل، انصاف و بی‌طرفی در فهم یک نقد و فرق مقام تحقیق و آموزش، تمایز دین، ایمان، معرفت دینی و معرفت‌شناسی، نظریه‌ی مدرنیسم، شکاکیت و نسبیت، تئوری قبض و بسط تئوریک شریعت، دین باوری در تاریخ، عقلانیت عصر جدید،

جایگاه تفکر دینی در عصر جدید، اسلام و اندیشه‌های نظری و سیر دوگانگی عقل و وحی در جهان اسلام با اشاره به آراء ابن تیمیه و افکار ابن رشد به عنوان دو نماینده‌ی اصل قرائت‌های نقلی و عقلی از اسلام، اسلام و اندیشه‌های عملی، جامعیت علم فقه و طرح سؤالات: آیا مدرنیسم ملازم با سکولاریسم است و آیا حکومت اسلام فقط ارزش‌های کلی را از دین می‌گیرد.

* کریمی، عطاءالله/ فقر تاریخی نگری (بررسی انتقادی مقالات قبض و بسط شریعت/ ناشر: چاپ و نشر علامه طباطبایی/ ۱۳۶۹ .

چکیده: این اثر در نقد و رد نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت است. مؤلف معتقد است: مدعای قبض و بسط با همه‌ی تفصیل و تطویل به کار رفته در عبارات و مطالب آن، فاقد ارزش منطقی و بار علمی است. اگر در نگارش آن، نظم و ترتیب مقدمات و تقدیم و تأخیر مقومات و ارکان آن، منطقاً مرئی می‌گشت، بطلان آن واضح می‌نمود. بعضی از عناوین کتاب عبارتند از: آشفتگی قبض و بسط، آشنایی با مدعای قبض و بسط، کثرت دعاوی، ادراکی بودن تحول و ترابط، شریعت صامت نیست، معرفت روشمند مطلوبست یا صحیح و روشمند، روابط ادراکات، روابط نامربوط، رابطه‌ی صوری ادراکات، رابطه‌ی غیرصوری ادراکات، رابطه‌ی مستقیم ادراکات، تحول معارف یا تکامل آن، هماهنگی علوم و معارف بشری، هماهنگی اندیشه‌های هر متفکر، تحقیق با همه‌ی اندوخته‌های ذهن، غیرقابل اثبات بودن مدعای قبض و بسط.

* لاریجانی، صادق/ قبض و بسط در قبض و بسطی دیگر/ ناشر: مرکز ترجمه و نشر کتاب/ ۱۳۷۲ .

چکیده: این اثر دربردارنده‌ی دو مقاله است، ابتدا مقاله‌ای با نام «قلعه سلطانی» می‌باشد که در رد مقاله‌ی «عمارت کردن قلعه سلطان» نوشته‌ی دکتر سروش می‌باشد که در کتاب قبض و بسط تئوریک شریعت چاپ شده است و مقاله‌ی دوم «قبض و بسط در قبض و بسطی دیگر» نام دارد که این مقاله نیز پاسخ به مقاله‌ی دیگری از دکتر سروش است، با عنوان «دعوی درویشی و وعده‌ی خاموشی». لازم به ذکر است که دکتر سروش مقالات مذکور را در جواب به کتاب معرفت دینی اثر مؤلف محترم است بنابر این کتاب حاضر نقد نقد نقد کتاب قبض و بسط است، چون کتاب معرفت دینی در جواب مقالات قبض و بسط تئوریک

شریعت می‌باشد. برخی از عناوین این کتاب عبارت است از: بطلان دعاوی قبض و بسط، تز شریعت صامت، بهتر فهمیدن مراد شارع، استناد معرفت دینی به معارف بیرونی، سطوح مختلف فهم دینی، برهان فرد بالذات، شکاکیت تمام عیار، پارادکس تأیید، قبض و بسط در نقاب تزهای مختلف، وام داری معرفت دینی به معارف بشری، مراتب فهم یک کلام، ظنی بودن علوم تجربی.

* لاریجانی، صادق/ معرفت دینی: نقدی بر نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت/ ناشر: مرکز ترجمه و نشر کتاب/ ۱۳۷۰.

چکیده: نویسنده‌ی کتاب قبلاً مقالاتی را در مجله‌ی کیهان فرهنگی (سال ۵ شماره‌ی ۷، سال ۶ شماره‌ی ۲ و ۱) در همین موضوع به چاپ رسانیده بود و این کتاب به نحوی بازنویس و تکمیل همان مقالات است و موضوع آن نقد و رد مقالات قبض و بسط تئوریک شریعت از دکتر سروش می‌باشد.

مؤلف معتقد است از لحاظ نظری و منطقی، نظریه‌ی قبض و بسط کلاً نادرست و بلکه نامعقول است و بخش اعظم کتابش را به اثبات و تبیین همین امر اختصاص داده است. وی این نظریه را شامل سه رکن توصیفی، تبیینی و توصیه‌ای می‌داند که هر سه رکن آن را غیرصحیح می‌داند و می‌گوید. «رکن توصیفی آن که می‌گوید همه‌ی معرفت‌ها و فهم‌ها و از جمله فهم‌های دینی در تحولند، برخلاف واقع است. رکن تبیینی آن که می‌گوید این تحول فهم‌ها ناشی از آن است که هر فهم دینی با همه‌ی فهم‌های بشری گره خورده است، تحلیل غیرمنطقی و نادرستی ارائه می‌کند. و اما توصیه‌ی این مقالات که باروری فهم دینی را در هر چه بیشتر انباشتن ذهن از معلومات بشری می‌داند، به طوری که در فهمی از کتاب و سنت سراسر معرفت بشر حاضر است و لذا برای فهم کامل‌تر و عصری‌تر باید فهم بشری از جهان و طبیعت را کامل‌تر و عصری‌تر نمود و به عنوان مثال مجتهد در استنباط احکام شک در رکعات نماز باید مکانیک کوانتم بداند! توصیه‌ای است غیرمنطقی و غیرعقلانی.» ایشان در ادامه به لوازم نظریه‌ی قبض و بسط اشاره می‌کند و چهار مورد را ذکر می‌نماید.

۱) تفسیر به رأی،

۲) لغویت شریعت،

۳) ترویج شکاکیت،

۴) سست نمودن پایه‌های تقلید در احکام.

وی در توضیح این لوازم این گونه بیان می‌کند.

الف) تفسیر به رأی: «به گمان ما لازمه‌ی نظریه‌ی قبض و بسط، التزام به تفسیر به رأی، به نحوی وسیع و دامن گیر، در متون کتاب و سنت است. وقتی بنا شد کتاب و سنت را چه از لحاظ مفاهیم و مفردات و چه به لحاظ قضایای تصدیقی آن در پرتو نظریات غیردینی که بیشتر آنها صبغه‌ی ظنی دارند، بفهمیم در واقع تفسیر به رأی را به کامل‌ترین و وسیع‌ترین نوع آن ملتزم شده‌ایم... وقتی گفتیم فهم کتاب و سنت همه جا محاط به فهم‌های دیگر بشر است و بعد هم اکثر آن فهم‌ها (و بلکه همه‌ی آنها بر طبق مذاق ایشان [دکتر سروش]) را ظنی و نقدپذیر دانستیم، التزام به تفسیر به رأی گریزناپذیر است... در حالی که تفسیر به رأی هم عقلاً و هم شرعاً ممنوع و محرم است.

ب) لغویت شریعت و مراجعه به کتاب و سنت: اگر مطالب پراکنده‌ای که در مقالات قبض و بسط آمده است به هم منضم شوند از آن چنین استنباط می‌شود که اصلاً نزول شرایع و مراجعه به کتاب و سنت بی‌دلیل و لغو است... در جایی گفته‌اند (مؤلف مقالات قبض و بسط) نیازهای فردی و جمعی بشر را علوم اجتماعی و مبانی آن تشخیص می‌دهند... اگر علوم اجتماعی نیازهای ما را تشخیص می‌دهند و علوم مولد بشری همه‌ی انواع فهم کتاب و سنت را در قبضه گرفته‌اند، پس کتاب و سنت به چه کاری می‌آید و چه دردی را دوا می‌کند چه آنکه هم درد از علوم مولد است و هم درمان... خوب با این وصف مراجعه به کتاب و سنت و تمسک به حبل الله متین یعنی چه؟ زمانی کتاب نور خدا است که خود با ما سخن بگوید، خود دردهایی را مطرح کند که انسان مادی مشغول به خوراک و پوشاک و شهوت جنسی از آن غافل است و خود راه چاره را نشان دهد... مدعای ما این است که کلام خدا و اولیای او، خود با ما سخن می‌گویند. ادله‌ی عقلی تا جایی که سخنی را به نحو قطعی معنا کنند از پذیرش آن چاره‌ای نیست، اما این هیچ ربطی به ظنیات علوم طبیعی ندارد.

ج) ترویج شکاکیت: یکی از توالی فاسد نظریه‌ی قبض و بسط، ترویج شکاکیت تمام عیار است و این لازمه به نحو قطعی ثابت است. وقتی همه‌ی فهم‌ها را نقدپذیر می‌دانید و اینکه هیچ فهمی مقدس نیست و همه‌ی فهم‌ها در تحولند و همه‌ی فهم‌ها با هم مرتبطند به طوری که هر کشف نوینی یا مؤید آن فهم است یا مضعف و به هر حال بی‌طرف نیست و نیز

دو امر بیگانه‌ای ممکن است فردا در ظل تئوری خاصی آشنا شوند، پس جای هیچ گونه فهم یقینی وجود ندارد.

د) سست نمودن پایه‌های تقلید در احکام: بر پایه‌ی نظریه‌ی ایشان، چنانکه خود هم تصریح کرده‌اند اجتهاد مجتهدانی که طبیعت‌شناسی و جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خود را منقح نکرده‌اند قابل اعتماد نیست و مراد ایشان این نیست که آراء آنان در باب طبیعت‌شناسی یا انسان‌شناسی قابل اعتماد نیست، بلکه در احکام فقهی صرفی همچون «شک در رکعات نماز» و «حکم ایام استظهار حائض» و امثال آن نیز چنین اعتمادی وجود ندارد. این جمله‌ی شرطی در زمان ما مقدمی ندارد. هیچ فقیهی یافت نمی‌شود که در همه‌ی علوم طبیعی و فلسفه و عرفان به نظریات منقحی رسیده باشد... بنابر این فعلاً هیچ فقیهی نداریم که فقهش و نظرش در همان باب‌هایی مثل «شک در رکعات نماز» و امثال آن هم متبع باشد!... آقای سروش این معضله را در مورد اصحاب ائمه علیهم‌السلام چگونه حل می‌کنند؟ در مورد بعضی از اصحاب ائمه علیهم‌السلام که این نکته ثابت است که امام علیه‌السلام تعلم احکام را به آنان ارجاع داده‌اند...»

این کتاب شامل فهرست کوتاه و فهرست تفصیل مندرجات، دو بخش که دارای نه فصل می‌باشد و یک خاتمه است. بخش نخست در مباحث اصلی تز قبض و بسط است و دارای هفت فصل با این عناوین است:

۱) تبیین موضوع بحث؛
۲) ادعای تحول عام در معارف دینی و ارزیابی آن؛
۳) ترابط عمومی معارف؛
۴) مجاری فهم دینی؛
۵) مجاری بهتر فهمیدن؛
۶) فهم کتاب و سنت؛
۷) موضع شکاکانه در مقالات قبض و بسط.

برخی از عناوین فصل اول: تبیین موضوع بحث، ارکان نظریه‌ی قبض و بسط، تبیین اصطلاح «معرفت دینی»، اشکال به مقاله‌ی قبض و بسط در اصطلاح «معرفت دینی»، معرفت دینی به معنای فهم کتاب و سنت منحصر در فقه و تفسیر نیست، تز قبض و بسط

منحصر به معرفت‌های دینی نیست، خطای فاحش دکتر سروش در مورد معانی حرفیه، غفلت ناقد (دکتر سروش) از این نکته‌ی مهم که کتاب و سنت می‌توانند متضمن مسائل اصولی و کلامی باشند.

تبیین رکن اول قبض و بسط، توصیف و تبیین موضوع تحول، آیا رشته‌های معرفتی متحول می‌شود یا تک‌تک قضایا و مفاهیم، سر تحول معرفت دینی از دیدگاه مقالات قبض و بسط، معرفت دینی و معرفت‌شناسی دینی، روش مندی و مضبوطیت قیودی هستند که معرفت‌شناسی را به بازیگری می‌خوانند.

در فصل دوم با عنوان «ادعای تحول عام در همه‌ی معارف دینی و ارزیابی آن» عناوین ذیل به چشم می‌خورد:

ادعای مقالات قبض و بسط در تحول همه جانبه کلی است و دلیل آن جزئی، مورد اتفاق بودن کلیات بسیاری از احکام و معارف اعتقادی نقض مسلمی بر مدعای دکتر سروش است، خطای مدعیان این است که تحول در یک حیثیت مسأله را به حیثیات دیگر آن سرایت می‌دهند، در حالی که هیچ دلیلی بر آن وجود ندارد.

در فصل سوم نیز با عنوان «ترابط عمومی معارف» عناوین ذیل آمده است: تلخیص دعاوی قبض و بسط، برای اثبات ترابط معلومات به استقرا باید چنین ربطی را در موارد جزئی ثابت کرد نه اینکه نشان داد عالمانی چنین ربطی را قائل بوده‌اند، مدعای دکتر سروش در مورد ربطی که معرفت‌شناسی به دنبال کشف آن است دائماً فرق می‌کند، ارتباط میان تولد سعدی در قرن هفتم و حقانیت قرآن!، ارتباطی که در مقالات قبض و بسط ادعا شده بود ارتباطی ثبوتی بین قضایا بوده است نه اثباتی، پاردوکس همپل، کلام بر سر وحدت روش اثبات نیست، نقل کلام دکتر سروش در مورد پارادکس همپل، اشکال اول بر کلام فوق [تلخیص اشکال: وحدت روش اثبات قضایا و ترابط از این حیث ربطی به ترابط خود قضایا ندارد و این از غلط‌ترین نوع کلام است که انسان ابتدا ادعا می‌کند که معارف با هم مرتبطند و بعد (بدون هیچ قرینه‌ای) بگوید مراد این است که روش اثبات معارف مختلف با هم یکی است.]، اشکال دوم، خبط واضح استدلال دکتر سروش ناشی از این گمان است که انکار ارتباط بین دو قضیه، مستلزم انکار خود این دو قضیه است، برخلاف گفته دکتر سروش حکم به بی‌ربطی مطلق دو قضیه در مواردی ممکن است، الف: قضایایی که از وجدانیات حکایت

می‌کنند مثل «از ظلم متنفرم» با قضیه «خورشید مرکز است» می‌تواند کاملاً بی‌ربط باشد. ب : در مورد بنائات عقلائیه مثل بنای عقلا در عمل به ظواهر الفاظ، باز ممکن است بتوان حکم کرد که بعضی امور هیچ ربطی به تحقق این بناء ندارد، تز قبض و بسط یک فرضیه است که ممکن است ابطال شود در حالی که سابقاً آن را برهانی می‌دانسته‌اند، اصل تعارض برهانی دیگر بر ترابط معارف، تفکیک سه مدعا که در کلام دکتر سروش مزج شده‌اند، تعریف علوم تولید کننده و علوم مصرف کننده، خطای بزرگ دکتر سروش در خریدار دانستن علم فقه و تفسیر.

در فصل چهارم «مجاری فهم دین» به بحث گذارده شده است که به برخی از عناوین آن اشاره می‌شود: برخلاف ادعای آقای سروش بسیاری از تحولات حاصل در معرفت دینی ناشی از تلاش‌های علمی کاوشگران در درون معرفت است، بطلان رأی دکتر سروش در معارف دیگر (ریاضیات)، اشکال این مدعا که اگر معارف بشری دچار قبض و بسط شوند، فهم ما هم از شریعت قبض و بسط می‌شود، سخافت ادعای ظنی شدن تاریخ انبیا و ائمه، مجاری چهارگانه‌ی استمداد فهم دینی از معارف غیردینی، متکلم به هیچ معنایی صامت نیست، شریعت همچون دانشمندی است که خود بدون سؤالات ما لب به سخن گشوده است، با ظنی بودن اکثر قضایای کلی علمی، نمی‌توان ادعا کرد که فهم ما از شریعت باید با فهم ما از طبیعت تصحیح و تعدیل شود، ظنی بودن علوم تجربی (قضایای کلی علمی) مستلزم ظنی بودن معرفت‌های عقلی نیست، بیان سه اشکال بر نقش پیش‌فرض‌های قبول دین از نظر مقالات قبض و بسط،

الف) فهم دین بما هو ربطی به قبول دین ندارد.

ب) غلفت دکتر سروش از عوامل درون علمی و روانشناسی عالمان.

ج) تحلیل ایشان از علل روی آوردن انسان به خدا و دین صحیح نیست، اشکال به تصویر مقالات قبض و بسط از نیاز فهم دینی به علوم اجتماعی و مبانی آن: سر جستجوی انسان از دین همیشه یک پاسخ ندارد و می‌تواند علل مختلفی داشته باشد، توقف دینداری بر تشخیص نیازهای آدمی غیر از توقف فهم دینی بر آن است. خطای فاحش دکتر سروش در کیفیت معانی الفاظ، نقد نظر دکتر سروش پیرامون کارکرد زبان، نقش وساطت آن.

خلاصه‌ای از مطالب قبل: با توجه به تحلیل مؤلف از زبان، پاسخ سؤال ذیل منفی

می‌باشد: آیا شناختن جهان شخص، شرط دریافتن زبان اوست و تا جهان کسی را به درستی نشناسیم زبان او را هم به درستی نمی‌فهمیم. این پاسخ منفی به دو طریق قابل استدلال است:

۱) معنایی از سخن که اراده می‌شود همیشه همان معلومات و معتقدات متکلم نیست و لذا فی‌المثل «آب» در جهان متکلم ممکن است عنصری مرکب باشد اما در سخن وی ابراز می‌شود که عنصری بسیط است.

۲) معانی الفاظ و فهم عبارات دائر مدار وضع و معنادهی به آنها در حیات اجتماعی است این نکته جنبه‌ای عینی و Objective دارد مراجعه به جهان متکلم شرط فهم کلام وی نیست آنچه که شرط است وقوف تام به پروسه‌ی وضع و معنادهی عقلاء در عرف عام است که اساس زبان بر این جنبه‌ی عمومی و اجتماعی آن استوار می‌باشد. البته الفاظی که به صورت اصطلاح از ناحیه‌ی اشخاص یا شارع وضع می‌شوند، حکمی دیگر دارند و برای فهم معانی آنها نمی‌توان به عرف عام یک جامعه رجوع کرد.

فصل پنجم کتاب مربوط به یکی از مسائلی است که قبلاً مطرح شده ولی در مقالات قبض و بسط مورد تأکید بیشتری قرار گرفته است و آن مسأله‌ی «بهتر فهمیدن» است.

از نظر مقالات قبض و بسط سه محور ذیل سه مجاری بهتر فهمیدن است:

۱) بهتر شناختن جهان سخنگو؛

۲) علم به ادله و پیش فرض‌های یک مدعا؛

۳) وامداری معانی به تئوری‌ها.

و همچنین طبق ادعای دکتر سروش می‌توان به این سؤال پاسخ مثبت داد که: آیا می‌توان مراد یک متکلم را بهتر از خود او فهمید و به عبارت دیگر آیا معنی یک عبارت را می‌توان بهتر از گوینده آن دانست. این فصل از کتاب در رد ادعای فوق دکتر سروش است. برخی از عناوین این بخش عبارتند از: طرح مسأله‌ی بهتر فهمیدن، تفاوت مهم پدیده‌های عینی و عبارات در مسأله‌ی بهتر فهمیدن، آیا علاوه بر تکمیل کمی یک معنا یا فهم، تکمیل کیفی هم وجود دارد، بهتر شناختن جهان سخنگو و تأثیر آن بر بهتر فهمیدن، علم به ادله‌ی یک مدعا و مسأله‌ی بهتر فهمیدن، بطلان این ادعا، تئوری‌های حاکی از عالم خارج ابتدائاً ارتباطی با الفاظ ندارند، ناتوانی نظریه‌ی دکتر سروش از توجیه پروسه‌ی وضع و بیان موضوع

له الفاظ، وضع الفاظ برای ماهیات مجهولة الکنه لغو است.

فصل ششم این کتاب با عنوان «فهم کتاب و سنت» نگاشته شده است.

اهمیت این بحث نزد مؤلف به این جهت است که کتاب و سنت متشکل از اقوال خداوند و ائمه‌ی دین است و یکی از وسایل طبیعی ارتباط و استفهام ما از ائمه‌ی دین و خداوند، الفاظ و کلمات است. (البته طرق دیگری مانند الهام و شهود می‌باشد که شخصی بوده و مفید عموم نیست) بنابر این، این بحث یعنی دقت و تأمل در کلمات شارع، از جمله تنقیح متد فهم، اهمیت خاصی دارد. وی در این بخش مطالب خویش را در محورهای ذیل آورده است.

الف) فهم کتاب و سنت و تفسیر به رأی؛ ایشان در این عنوان به توضیح اصطلاحاتی از قبیل نص و ظاهر اشاره می‌نماید و مراد خویش را از فهم کتاب و سنت این گونه بیان می‌کند: فهم کتاب و سنت یعنی فهمی که مستند و منسوب به کتاب و سنت باشد. غرض این است که به فهمی از کتاب و سنت برسیم که بتوان گفت کتاب و سنت بدان دلالت کرده است. بتوان گفت کتاب و سنت چنین می‌گوید نه هر فهمی از کتاب و سنت. بلکه اگر فهم ما منسوب و مستند به کتاب و سنت نباشد در واقع «فهم کتاب و سنت نیست بلکه فهم شیء دیگری است».

ب) حجیت ظواهر کلام و طرق اثبات آن، مؤلف در این بحث در پی اثبات حجیت ظواهر کلام باری و پیشوایان است. وی در این راه از سه دلیل بهره می‌جوید:

۱) بنای عقلا یعنی عقلا برطبق ظواهر کلام عمل می‌نمودند و تحقق این بنا از عقلا وجدانی است.

۲) سیره‌ی متشرعه یعنی متشرعین در زمان پیامبر و ائمه‌ی دین از ظواهر کتاب و سنت اخذ می‌نمودند.

۳) برهان عقلی، منظور این است که در یک برهان سبر و تقسیم به این نتیجه می‌رسیم که عقلاً در برخورد با محاورات و کلمات فقط راه عمل به ظواهر کلام باقی می‌ماند و بقیه راه‌ها معقول و صحیح نیست.

ج) بحثی در کیفیت پیدایش ظهور کلامی، هدف این مطلب این است که منشأ دلالت تصوری را بیان نماید یعنی علت انتقال ذهن ما از شنیدن یک لفظ خاص به سوی معنای خاصی چیست به عبارت دیگر آیا وضع الفاظ برای معانی، تعیینی بوده یا تعینی. و همچنین

این بحث بیان می‌کند که کدام معنی را می‌توانیم بر الفاظ گوینده حمل کنیم. معنایی را که متکلم اراده نموده و یا معنایی که مخاطب فهمیده است. اینک به برخی از عناوین این فصل اشاره می‌کنیم: اهمیت مباحث الفاظ در فهم کتاب و سنت و متد فهم کلمات در مقابل تحریف دین، معنای نص و توضیح مراد از فهم کتاب و سنت، حجیت ظواهر کلام، اشاره به موارد خطای نظریه‌ی دکتر سروش درباره‌ی ظهور الفاظ و مرادات متکلم:

۱) فهم یک زبان وابسته با علم ما به جهان متکلم نیست.

۲) مراد متکلم نمی‌تواند معانی متعددی باشد که گاه متضادند.

۳) موضوع حجیت ظواهر ظهور نوعی است نه ظهور شخصی، و فهم یک کلام را در سطوح مختلف می‌توان مطرح کرد.

۴) نزاع مرحوم طباطبایی و علامه‌ی مجلسی در این نبود که آیا در فهم الفاظ و کلمات متکلم، ظواهر حجت‌اند یا نه بلکه هر دو همچون سایر محققین به حجیت ظواهر کلام فی‌حد نفسه معتقدند و اینکه اختلاف در امر دیگری است که آیا تأملات عقلانی می‌تواند مراد جدی یا مصادیق یک مفهوم یا کلام را نشان دهد یا نه و آیا این راه کشف مرادات جدید حجت است یا نه. نقل کلمات مرحوم علامه‌ی طباطبایی، تفکیک معنا و مراد جدی، فهم کتاب و سنت ابتدائاً منوط به دانستن نظریات علمی نیست، اشاره به تفاوت مهم تکوینیات و تشریعیات در مسأله تعبد.

تلخیص بعضی از مطالب این فصل: اکثر تعالیم دینی ما با مراجعه به کتاب و سنت به دست می‌آید و این روش در سایر ادیان جاری است. این بحث در علم اصول به طور مستوفی بیان شده است که طریق عقلانی فهم مرادات از خطابات، اخذ به ظواهر کلام است و شارع نیز به عنوان رئیس عقلا نیز برخلاف ظهور کلام خویش معنایی را اراده نمی‌کند، بنابر این ظهورات بر ما حجت است، البته مادامی که قرینه برخلاف نباشد. قرینه چه مقالیه باشد، چه حالیه و یا عقلیه، متصله باشد یا منفصله، چه اینکه در فرض وجود چنین قرینه‌ای کشف می‌شود مراد شارع ظهور ابتدایی کلام نبوده است، بنابر این معرفت دینی ابتدائاً ناشی از ظهورات کلمات شارع است و معلومات پیشین در فهم کلمات هیچ دخلی ندارد، البته پیش فرض اخذ به ظاهر کلام، امکان مفاد ظاهر است چون در فرض عدم امکان مفاد ظاهر کلام، در حقیقت ظهوری برای کلام منعقد نخواهد شد.

همچنین است بهره گرفتن از علوم عقلی و فلسفی، زیرا گاهی با براهین فلسفی امکان یا عدم امکان مفاد ثابت می‌شود و بهره گرفتن از نظریات علمی در صورتی است که در علمی ادعا شود قضیه‌ای را به نحو قطع ثابت نموده‌اند که مخالف ظاهر کلام شارع است که در این فرض، توجه به آن قضیه‌ی علمی یا مبادی آن لازم است، چون دخیل در فهم مراد شـراع است البته نسبت به علوم تجربی این ادعا صرف فرض است و خود علمای تجربی هم این ادعا را ننموده‌اند که نظریات علمی را به طور یقینی و قطعی ثابت نموده‌اند. به عبارت دیگر در ادله‌ی فلسفی و یافته‌های علمی چنانچه مطالبی ارائه شود که خلاف ظواهر شریعت باشد این آموزه‌ی علمی و یا فلسفی معنای ظاهر کتاب و سنت را تغییر نمی‌دهند بلکه تأثیر آن در مراد جدی مکشوف از معنا می‌کنند و از طرفی با توجه به حجیت ظواهر بـا وجـود دلیـل ظـنی برخلاف آن نباید دست از معنای ظاهری کلام برداشت. از مطالب فوق می‌توان چنین نتیجه گرفت که فقط در صورتی ظاهر کلام حجت نیست که دلیل قطعی برخلاف آن اقامه گردد. بنابر این اگر علوم مدعی قطعیت در قضایای تجربی باشند لازم است عالم دین در مقام کشف مرادات شارع در زمینه‌های تکوین به این علوم مراجعه کند.

فصل هفتم این کتاب با عنوان «موضع شکاکانه در مقالات قبض و بسط» درج شده است. مؤلف قبلاً در نقد مقالات قبض و بسط به مطالبی پرداخته بود که خلاصه آن عبارتند از :

۱) شکاکیت مقالات قبض و بسط یک شکاکیت تمام عیار است که در همه‌ی معارف از جمله معارف دینی جاری است.

۲) این شکاکیت کلی از نظر فلسفی و از نظر دینی مردود است.

۳) ادعای تکامل در همه‌ی معارف از جمله معارف دینی با شکاکیت کلی تعارض دارد.

پس از نقد مؤلف این نقد توسط آقای سروش و تابعین ایشان مورد اشکال واقع شد و این فصل در جواب به همین اشکالات نگاشته شده است. محورهای این فصل عبارتند از :

۱) مقالات قبض و بسط و شکاکیت؛

۲) شکاکیت کلی از نظر فلسفی؛

۳) شکاکیت کلی از نظر دین در دو بخش:

الف) مخالفت شکاکیت با ایمان؛

ب) مخالفت شکاکیت با ضروریات دینی.

در محور اول ابتدا مؤلف مراد خود را از لفظ شکاکیت این گونه بیان می‌کند که مراد تردید و شک در همه‌ی معلومات است و سپس با نقل قول از مقالات قبض و بسط مراد از شکاکیت در نزد دکتر سروش را تبیین می‌نماید و در ادامه با ذکر دو پاسخ از دکتر سروش در مقابل نقد خویش در مقام جوابگوی به آنها برآمده است. در محور دوم نیز مؤلف با ذکر قرائن و شواهد در پی اثبات این است که مراد از شکاکیت در مقالات قبض و بسط همانا شکاکیت کلی است. در توضیح شکاکیت کلی نیز مراد خویش را ذکر می‌نماید که مراد از شکاکیت کلی این است که هیچ قضیه‌ای به لحاظ عقلی یا عقلانی استحقاق قطع و یقین ندارد گرچه بعضی از مردم و یا حتی عموم آنها بدان یقین داشته باشند. آن گاه دو دلیل بر رد شکاکیت کلی اقامه می‌نماید:

الف) بداهت و وجدان خلاف آن است.

ب) خود شمول شکاکیت کلی یعنی این قضیه که «همه‌ی قضایا مشکوکند» خود را نیز شامل می‌شود بنابر این با قطع به مفاد آن سازگار نیست و کلیت آن مخدوش است.

در محور سوم مؤلف عنوان شکاکیت کلی را از نگاه دین از دو زاویه قابل بحث می‌داند:

الف) مخالفت شکاکیت با ایمان. در این عنوان با توجه به اینکه در تحقق ایمان وجود یقین شرط می‌باشد. با اشاره به آیات و روایات به رد شک و تردید پرداخته می‌شود و در اثنا به معانی کفر و ایمان و اظهار نظر درباره‌ی آن معانی اشاره می‌کند.

ب) مخالفت شکاکیت با ضروریت‌های دین. این عنوان نیز از دو نظر قابل بررسی است:

۱) شکاکیت نافی ضرورت‌های دینی است.

۲) شکاکیت منافی اصل تحقق ضرورت‌های دینی است.

در ادامه مؤلف به ذکر آراء سروش در مورد ضروریات دینی می‌پردازد و در پی پاسخ و نقد آن برآمده است.

در ذیل به برخی از عناوین این فصل اشاره می شود:

نقل آراء شکاکانه‌ی قبض و بسط، کسانی که منکر قطع و یقین در همی قضایا می‌شوند در مسأله‌ی ایمان با مشکل روبرو هستند، خودباختگی منتقدین در مقابل آراء غربیان، ایمان را نباید بی‌جهت به «دل بردگان انواع مذهب» تعمیم داد، سیر تفکر و مدارج ایمان همیشه ملازم هم نیستند، ضروری دین بودن علاوه بر حکم «لزوم اعتقاد به آن» دارای حیثیتی اپیستمولوژیک است، خطای بزرگ دکتر سروش در تعریف «ضروریات دین».، ضروری دین از

سنخ بایدها نیست، لازمه تعریف دکتر سروش از ضروری این است که قضیه «منکر ضروری کافر است» توتولوژی باشد در حالی که مسلماً چنین نیست، تفکیک دو مسأله از یکدیگر «تعریف ضروری» و «احکام ضروری».

فصل هشتم و فصل نهم کتاب نیز در بخش دوم کتاب تحت عنوان مباحث جنبی آمده است.

عنوان فصل هشتم «اعتباریات و علم اصول» می‌باشد که در این فصل به این مباحث پرداخته می‌شود:

۱) تعریف اعتباریات از نظر علامه طباطبایی؛
۲) اعتباری بودن باید؛
۳) اشاره اجمالی به بعضی از مسلک‌های دیگر در حقیقت حکم؛
۴) جریان صدق و کذب در اعتباریات؛
۵) تأثیر بحث اعتباریات بر علم اصول.

در ذیل به برخی از عناوین آن اشاره می‌گردد:

انتقاد دکتر سروش از حوزه‌های علمیه و رد آن، ضرورت تخصص در رشته‌های علمی، عدم تأثیر مسلک اعتباریت حکم در حل یا حذف مسائل اصولی، نظریه اعتباریات علامه طباطبایی، معنای اعتبار، اعتباری وصف چیست، هر اعتباری روی حقیقی استوار است، تفسیر دکتر سروش از کلام علامه طباطبایی و نقد این تفسیر، نقل کلمات شهید مطهری در ماهیت اعتبار، «باید» مفهومی اعتباری است، وجوب و حرمت چگونه اعتباری‌اند، اشکال در اعتباری بودن وجوب و حرمت، حقیقت حکم، منشأ توهم اتصاف اعتباریات به کذب و صدق، نقل کلام شهید مطهری در تأثیر نظریه اعتباریات بر استدلالات کلامی و اصولی، نظر محقق اصفهانی در اجتماع وجوب و حرمت.

فصل نهم کتاب که در بخش دوم کتاب جای دارد «پارادکس تأیید» نام دارد. مؤلف اعتقاد دارد تأییدهای پارادکسیکالی چه صحیح باشند و چه ناصحیح از مدعیات قبض و بسط بیگانه‌اند و تمسک صاحب مقالات قبض و بسط را به مسأله‌ی پارادکس تأیید غیرمنطقی می‌داند. محورهای بحث این فصل به شرح ذیل است:

۱) پارادکس تأیید: تحریر مسأله؛

۲) پارادکس تأیید و بیگانگی آن با مدعیات قبض و بسط؛
۳) پاراداکس تأیید و قضایای تجربی؛
۴) معنای تأیید در بحث حاضر؛
۵) پارادکس تأیید و کلیت قضایای علمی؛
۶) تأیید قضایای کلی به مصداق جزئی؛
۷) پاسخ به پاره‌ای انتقادات؛
۸) تأیید قضایای ناسازگار به مؤید واحد؛
۹) برهانی بر مدعا؛
۱۰) تأیید یک تئوری و نتایج آن؛
۱۱) پارادکس تأیید - راه حل مؤلف: بیان اجمالی؛
۱۲) پارادکس تأیید - راه حل مؤلف: پاسخ تفصیل؛
۱۳) ماهیت قوانین علمی؛
۱۴) پارادکس تأیید نکات پایانی.

اینک در ذیل به برخی از عناوین این فصل می‌پردازیم: ارکان پارادکس تأیید، تأییدهای پارادکسی بر فرض صحت وقوع هر حادثه و تحقق هر وضعی یا شیء‌ای را مؤید قضیه کلیه‌ای مثل «هر برگ سبز است» می‌داند، خطای فاحش دکتر سروش در انشائی دانستن کلام فقیه که «نماز جمعه واجب است»، بسیاری از جملات بین انشاء و اخبار مشترکند، انحصار تأییدات پارادکس به قضایای تأییدپذیر تجربی خالی از هرگونه دلیل است، تأیید به معنای بالابردن احتمال صدق، تأیید مورد بحث همپل تأیید کیفی است نه کمی، با پذیرفتن کلیت قوانین علمی و صفر بودن احتمال اولیه آنها پارادکس تأیید در حیطه قوانین علمی موضوع نمی‌یابد، در قضایای کلی، مقدمه‌ی اول پارادکس منتفی است، در قضایای کلی، تأیید هر فرد از کل قضیه در حد صفر است، اشاره به مکانیزم بالارفتن احتمال قضیه، عدم تأیید مصادیق جزئی نسبت به قضیه کلی، شرایط همپل برای تعریف تأیید، اشکال به استدلال دکتر سروش به پارادکس تأیید، اشکال در کلیت این ادعا که «یافتن مصداق برای هر قضیه‌ای کلی، مؤید آن قضیه است»، دشواری‌های تحلیل قضایای کلی علمی به صورت قضایای حقیقیه، نقل کلام همپل در مورد ماهیت قوانین علمی، روش واتکینز در حل پارادکس تأیید، روش ریچارد

گراندی در حل پارادکس «تأیید گزینشی»، روش رابرت استالنیکر در حل پارادکس، روی باسکار در حل پارادکس.

آخرین قسمت کتاب نیز با عنوان خاتمه ختم می‌گردد. مؤلف در این قسمت به ارزیابی «توصیه» دکتر سروش می‌پردازد. توصیه دکتر سروش از نظر ایشان عبارتند از: برای باروری فهم دینی و برون شدن از تنگناهای موجود، باید هر چه بیشتر در معرفت‌های بشری غور کرد و فهم دینی را به این وسیله عصری کرد» طبق نظر مؤلف توصیه مطرح شده نه تنها در مورد مجتهدان نامعقول است بلکه محققین علوم طبیعی هم قطعاً به توصیه آقای سروش اعتنایی نمی‌کنند و همچنین معتقد است اگر تز کلی صاحب مقالات قبض و بسط در مورد ارتباط کلی همه معارف ابطال نشود نمی‌توان توصیه‌ای را که مورد نظر ایشان است اثبات کند.

* محمدی، مجید/ دین‌شناسی معاصر / ناشر: نشر قطره/ ۱۳۷۴ .

چکیده: مؤلف در ابتدا به شرح تحقیقات دین شناختی و انواع آن در سیر تاریخی و مدعای مباحث دین شناسان ایرانی در عصر حاضر پرداخته است. این اثر دارای شش فصل است که به بحث از دین‌شناسی میرزای نائینی، شریعتی، مطهری، بازرگان، نصر و سروش می‌پردازد. وی در هر فصل با توضیح مراحل تحصیل و تربیت مذهبی هر کدام از اشخاص مذکور به مبانی معرفتی و بستر اجتماعی افکار آنان پرداخته و با توضیح دیدگاه نظریه هر یک در ارتباط با دین و تلقی‌های مختلف از دین به ذکر ایرادات این تلقی‌ها پرداخته است. دین‌شناسی میرزای نائینی قبلاً به صورت مقاله در نگاه نو (شماره ۲۹) به چاپ رسیده بود. محتوای این کتاب دربردارنده‌ی جریان روشنفکری دینی در ایران و تغییر و تحولات معرفتی و نیز تفاوت مبانی معرفتی هر یک از آنان می‌باشد.

* معلمی، حسن/ معرفت‌شناسی / ناشر: اندیشه جوان/ ۱۳۷۸.

چکیده: مؤلف کتاب بر آن است با بهره‌گیری از فلسفه‌ی اسلامی به شبهات برآمده از فلسفه غرب در خصوص معرفت پاسخ گوید. کتاب با نقد و ارزیابی استدلال شک گرایان آغازمی شود. سپس مؤلف به منظور به دست دادن معیار درستی یا نادرستی یقین‌ها، انواع مبادی و کیفیت علم حصولی و حضوری، نیز انواع قضایا و تصدیقات را شرح و بررسی می‌کند.

* مهدوی زادگان، داود/ از قبض معنا تا بسط دنیا (معرفت‌شناسی انتقادی در فرآیند عرفی گرایی دکتر سروش)/ ناشر: دانش و اندیشه معاصر/ ۱۳۷۹ .

چکیده: این کتاب به نقد دیدگاه دکتر عبدالکریم سروش پیرامون فرایند عرفی شدن فقه شیعه پرداخته و تحولات فکری وی را از مرحله‌ی نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت تا گرایش به هرمنوتیک نسبی گرا تبیین کرده است. نویسنده، دکتر سروش را چهره‌ی فکری بارز نوسازی لیبرالیستی دین معرفی می‌کند و تحولات فکری وی در دین پژوهی را علت دیدگاه دنیاگرایانه‌ی او می‌داند. در این اثر نقدی از جهانگیر صالح پور بر مقاله‌ی فربه‌تر از ایدئولوژی سروش پیرامون ایدئولوژیک کردن دین نیز نقل شده است. برخی دیگر از عناوین کتاب عبارتند از: دین‌شناسی کمیت گرا، دین‌شناسی تجزیه نگر، دنیوی شدن دین و معرفت دینی، معرفت‌شناسی عوامل غیرمعرفتی در فهم بشری، روشنفکری در ایران و روشنفکر دینی. مؤلف جمع بین روشنفکری و دینداری را ناممکن دانسته است.

* نصر، سید حسین/ معرفت و امر قدسی/ ترجمه حاجی میرزایی، فرزاد/ ناشر: فروزان روز/ ۱۳۸۰.

چکیده: این اثر دربردارنده‌ی مباحثی پیرامون معرفت و تقدس آن از دیدگاه سنتی و تمدن‌های شرق است. هدف بیان حقیقتی است که در قلب سنت‌های شرقی دارد و آن معرفت قدسی است. نویسنده به شیوه‌ی تحلیل کلام سنتی و با استفاده از منابع غربی این موضوع را بررسی کرده است. کتاب در ده فصل تنظیم شده که عبارتند از: معرفت و تقدس زدایی، مفهوم سنت و امر قدسی، احیای سنت، معرفت قدسی، عالم تجلی لاهوت، ابدیت و نظام گذاری گیتی، هنر سنتی، سرچشمه‌ی لطف و معرفت آغازین و تکثر صدر قدسی و شناخت امر قدسی و طریق رستگاری.

* واعظی، احمد/ تحول فهم دین/ ناشر: مؤسسه فرهنگی اندیشه معاصر/ ۱۳۷۶.

چکیده: مؤلف ابتدا به توصیف مختصری از نظریه‌ی قبض و بسط تئوریک شریعت می‌پردازد و با تفکیک سه مرحله تبیین، توصیف و توصیه این نظریه در چهار فصل به نقد این موضوع می‌پردازد. در بخش تبیین عنوانی مانند تئوری قبض و بسط، ارتباط علوم و معارف، در بخش توصیف، صامت بودن شریعت و تحول عام معرفت دینی از نظر صاحب نظریه و نقد آن، و در بخش توصیه، تکاملی بودن معرفت و رابطه‌ی تئوری قبض و بسط با شکاکیت و ایمان مذهبی و غیرمنطقی بودن بازبینی دینی به گونه‌ای که مورد نظر تئوری مذکور بوده است می‌پردازد.

معرفی کتب دین و معرفت شناسی

* ابراهیمی دینانی، غلامحسین/ منطق و معرفت در نظر غزالی/ ناشر: امیرکبیر/ ۱۳۷۰.
* بنی هاشمی، محمد/گوهر قدسی معرفت/ ناشر: نشر منیر/ ۱۳۷۸.
* جوادی آملی، عبدالله/ تفسیر موضوعی قرآن کریم: معرفت‌شناسی در قرآن/ تهیه و تنظیم حمید پارسانیا/ ناشر: اسراء/ ۱۳۷۹.
* حسین زاده، محمد/ فلسفه دین: معیار ارزیابی عقاید دینی، مبانی معرفت‌شناسی باورهای دینی، تجربه دینی و ادله‌ی اثبات/ ناشر: حوزه علمیه قم، دفتر تبلیغات اسلامی/ ۱۳۷۶.
* حسین زاده، محمد/ معرفت‌شناسی/ ناشر: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی [قم]/ چاپ هشتم ۱۳۸۱.
* سجادی، ضیاءالدین/ سیری در اندیشه و شناخت (معرفت)/ ناشر: پاژنگ/ ۱۳۶۶.
* شمس، منصور/ آشنایی با معرفت‌شناسی/ ناشر: آیت عشق [قم]/ ۱۳۸۲.
* مؤسسه جهانی اندیشه اسلامی/ معرفت‌شناسی اسلامی، طرح، برنامه، عملکرد/ ناشر: انتشارات ایران و اسلام/ ۱۳۷۳.
* مولکی، مایکل/ علم و جامعه‌شناسی معرفت/ مترجم: حسین کچوئیان/ ناشر: نشر نی/ ۱۳۷۶.
* هارتناک، یوستوس/ نظریه‌ی معرفت در فلسفه‌ی کانت/ ترجمه‌ی غلامعلی حداد عادل/ ناشر: فکر روز/ ۱۳۷۶.
* هاملین، دیویدوی/ تاریخ معرفت‌شناسی/ مترجم شاپور اعتماد/ ناشر: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی/ ۱۳۷۵.
* مجموعه مقالات هم اندیشی معرفت دینی (مجموعه سخنرانی‌ها)/ ناشر: دانشگاه آزاد اسلامی (تهران)، واحد جنوب، معاونت پژوهشی و برنامه ریزی/ ۱۳۷۶.

مقالات توصیفی دین و معرفت شناسی

* جلالی نائینی، غلامرضا/ امام علی علیه‌السلام و راهکارهای اصلاح معرفت/ حوزه، ۱۰۲-۱۰۱.

چکیده: این مقاله تلاشی است در شناساندن منابع، مواضع و راه‌های اصلاح معرفت از دیدگاه قرآن و سنت، نویسنده با انگیزه معرفی و اصلاح روش‌های تفکر و کوشش برای یک دست کردن آن، این پژوهش را با بهره‌گیری از نهج‌البلاغه سامان داده است. برخی مباحث این اثر عبارتند از: سرچشمه‌های معرفت و بازدارنده‌های آن، نقش اصلاحی امام علی علیه السلام در حوزه معرفت، جایگاه ویژه معرفت در حیات معنوی انسان.

* خسرو پناه، عبدالحسین/ تئوری‌های صدق/ ذهن، ۱ (۱۳۷۹).

چکیده: محتوای این نوشتار تبیین نظریه‌های صدق است که از مهم‌ترین مباحث معرفت‌شناسی است. نگارنده با توجه به منابع فلسفه اسلامی و غربی به روش توصیفی و به شیوه استدلالی به نقد فشرده این نظریه از دیدگاه، صاحب نظران غربی و مسلمان می‌پردازد. عناوین برخی از مباحث این مقاله عبارتند از: مبادی تئوری‌های صدق، رویکردهای چیستی صدق که شامل تئوری‌های تطابق، تلائم، پراگماتیسم، نسبیت و کاهشگر است. این مجموعه به همراه ارائه نقد و اشکالاتی است که بر این نظریه‌ها به نظر مؤلف وارد است.

* محمد رضایی، محمد/ خاستگاه و پیشینه‌ی نظریه‌ی تکامل معرفت دینی/ قبسات، ۱۸.

چکیده: مؤلف به معرفی مبانی و ارکان نظریه تکامل معرفت دینی و نقد آنها می‌پردازد. وی با تحلیل مسائل و با استناد به مقالات طرفداران نظریه فوق اصول و ارکان نظریه‌ی تکامل معرفت دینی را برگرفته از متفکران و اندیشمندان مغرب زمین می‌داند و ضمن برشمردن ارکان نظریه‌ی قبض و بسط دکتر سروش، به منابع آنها اشاره کرده و اثبات می‌کند که این نظریه، برگرفته از اندیشمندان غربی است.

نمایه مقالات دین و معرفت‌شناسی

* سوئین برن، ریچارد/ ارزش باور دینی عقلانی/ ترجمه‌ی مهرداد وحدتی دانشمند/ نقد و نظر، ۲۸ و ۲۷.

* پی پویمن، لوئیس/ معرفت‌شناسی و باور دینی/ ترجمه‌ی ایرج احمدی/ نقد و نظر، ۲۸ و ۲۷.

* قائمی نیا، علیرضا/ نگاهی به جایگاه معرفت‌شناسی متن (۱ و ۲)/ پگاه حوزه، ۴۶

و ۴۵.
* رضایی راد، محمد/ خردورزی انتقادی در چالش با اسطوره چارچوب: نگاهی به دو مقاله پوپر [اسطوره چارچوب و سرچشمه‌های دانایی و نادانی]/ کتاب ماه (ادبیات و فلسفه)، ۴۹.
* آرچیبالد ویلر، جان/ هرمن وایل و یگانگی معرفت/ ترجمه‌ی محمد رضا عسجدی/ نقد و نظر، ۲۸ و ۲۷.
* ولترستورف، نیکلاس/ دینداری معرفت شناسانه جان لاک: عقل شمع پروردگار است/ ترجمه‌ی سایه میثمی/ نقد و نظر، ۲۸ و ۲۷.
* غرویان، محسن/ تأثیر علوم برون دینی در معرفت دینی چگونه است/ رسالت، ۸۱//۱۶.
* رضوی، مسعود/ مفاهیم قدسی و معرفت بشری/ همشهری، ۸۰/۴/۲۵.
* مؤدب، زهرا [ترجمه]/ تصویر دین در آیینه عقلانیت/ ایران، ۸۱/۴/۱۶.
* شیروانی، علی/ نگاهی تطبیقی و انتقادی به معرفت‌شناسی کانت/ ذهن، ۴.
* پیاژه، ژان/ معرفت‌شناسی ژنتیک (در تحقیقات ژان پیاژه: اندیشمندان جهان)/ ابرار، ۸۱/۷/۲۲.
* مورتون، ادم/ سرچشمه‌های یقین/ ترجمه‌ی فریبرز مجیدی/ همشهری، ۲۰، ۲۱ و ۸۱/۹/۲۳.
* پورسینا، زهرا/ تأثیر گناه بر معرفت/ نامه مفید، ۳۰.
* طاهری، محمد/ جهان و معرفت از دیدگاه افلاطون/ انتخاب، ۸۱/۱۱/۲۰.
* عرب مؤمنی، ناصر/ رابطه‌ی شناخت‌شناسی با هستی شناسی/ خردنامه صدرا، ۲۸.
* حاجی حیدری، حامد/ عوامل پیشین معرفت به مثابه پیش شرط گفتگو؛ معرفت‌شناسی تطبیقی رئیس جمهور سید محمد خاتمی و دکتر عبدالکریم سروش [درباره‌ی فهم دینی]/ رسالت ۱۵ و ۱۷ و ۸۱/۱۱/۲۶.
* عباسی، ولی الله/ شکاکیت و معرفت‌شناسی/ کیهان فرهنگی، ۱۹۵.
* مارتین، میچل/ نقد معرفت‌شناسی دینی در آموزه‌های پلنتینجا/ ترجمه‌ی احمد مازیار/ انتخاب، ۲۴ و ۸۱/۱۲/۲۵.

* پلنتینجا، آلوین/ اصلاح معرفت‌شناسی کلاسیک/ ترجمه‌ی مصطفی شهرآیینی/ گزارش گفتگو، ۴ .
* غفاری، ابوالحسن/ زمان و مکان در معرفت‌شناسی کانت و هگل/ معرفت، ۶۱ .
* مبینی، محمد علی/ باور دینی و اعتبار آن از منظر پلانتینگا/ معرفت، ۶۲ .
* موسلی، احمد اس/ اسلامی کردن معرفت/ ترجمه‌ی مالک ذوالقدر/ انتخاب، ۸۲/۲/۳۰ .
* مصباح موسوی، محمد کاظم/ بررسی نقادانه نظریه عصریت کلام و معرفت دینی (۱)/ پیام حوزه، ۱۳ .
* پارسا، کی آرش/ انواع سه گانه معرفت دینی/ ایران فردا، ۴۶ .
* فنایی، ابوالقاسم/ معرفت دینی در بستر زمان و مکان/ نقد و نظر، ۶ .
* جوادی آملی، عبدالله/ نقش عقل در معرفت دینی/ مجموعه سخنرانی‌های قرآنی، ج ۱ ص ۵۳۱-۵۲۱ .
* پارسانیا، حمید/ هویت معرفتی دین و سنت/ ذهن، ۲ .
* شفیعی زاده، حسین/ نگاهی به مسأله‌ی عقل در معرفت دینی/ مجله تخصصی کلام اسلامی، ۳۵ .
* مصباح یزدی، محمد تقی/ معارف دینی، اسطوره یا آیینه حقیقت نما/ مجموعه: نظریه‌ی سیاسی اسلام (سلسله سخنرانی‌های قبل از خطبه‌های نماز جمعه تهران) ص ۲۸۶-۲۶۳ .
* نصر، حسین/ معرفت و معنویت/ ترجمه‌ی انشاءالله رحمتی/ نقد و بررسی کتاب از احمد موسوی/ کتاب ماه (ادبیات و فلسفه)، ۵۱ و ۵۰ .
* نصر، حسین/ معرفت و امر قدسی/ نقد و بررسی کتاب از مهران رضایی: نیم قرن در جست و جوی امر قدسی/ ابرار، ۸۰/۱۲/۷ .
* نصر، حسین/ معرفت و امر قدسی/ ترجمه‌ی فرزاد حاجی میرزایی/ پل فیروزه، ۲ .

نمایه گفتگو و مصاحبه دین و معرفت‌شناسی

* پایا، علی/ پوپر، استقرا و معرفت‌شناسی دارِوینی/ حمید رضا ابک، مهدی رزاقی/ همشهری، ۸۱/۷/۱۵ .

* علوی نیا، سهراب/ معرفت‌شناسی ریاضی ویتگنشتاین و کواین/ انتخاب، ۱۶ و ۸۱/۲/۱۷.
* قیصری، علی/ جامعه‌شناسی معرفت و نسبت‌های آن با دین و اسطوره/ پگاه حوزه، ۵۲.
* لومان، هابرماس/ به سوی معرفت‌شناسی غیربنیادگرا، مناظره، بازنگرسته نوشته اوا، نات. ترجمه‌ی رضا مصیبی/ ارغنون، ۱۷.
* میرعابدینی، ابوطالب/ نسبت اسطوره و معرفت/ انتخاب ۱۹ و ۸۰/۱۲/۲۰.

موجز المقالات

حاصل العرفنة

سيد مجيد ظهيرى

تتحدث المقالة التي بين ايديكم ايها القراء الاعزاء عن المحاور الخمسة الموضعة للاركـان العلمية الاساسية لنظرية المعرفنة.

١) تجزئة المعرفتة على اساسٍ عام و خاص، مطلق و مضاف، قديم و حديث.

٢) انواع المعرفنة.

٣) موقع المعرفنة بالمعني العام فى العلوم البشرية.

٤) تجزئة المعرفنة بين العلوم المتشابهة.

٥) اشكال البحوث و المسائل السائدة حول المعرفنة.

يدور الحديث في المحور الاول حول الانواع الكلية المعرفنة بملاحظة خاصة للمعرفنة بما هي عرفنة او عرفنة خاصة.

في المحور الثاني و بعد الحديث عن انواع المعرفنة، اختص البحث في تعيين احد اقسام المعرفنة و هو ارتباط تعريف العلم بالمعرفنة.

في المحور الثالث، بعد وصف مجموعة المعارف البشرية و حسب طريقة التـحكيم، تم تعيين خصوصيات فهم المعرفة بالمعنى العام في مجموعة المعارف البشرية.

المحور الرابع، انفرد في الحديث عن حدود علم العرفنة من عدد في العلوم الاخرى.

في المحور الخامس صار البحث حول المحاور و الاركان التي تحوي علم العرفنة بالاعتماد على المسائل الاصلية لها و حسب الاشكال المختلفة السائدة للبحث.

تحقيق عن نظرية العرفنة ا «بلانتينجا»

ولى الله عباسي

العرفنة هي منطقة علميه وسطيه و المناطق الوسطية هي نتيجة تأملات تأتى في رسوخ الارتباط و العلامة بين تفكرين كما توفر مسائل و مواضيع جديده للمفكرين لكلا التفكرين.

«العرفنة المهذبة» عنوان ذهبي جديد فى وسط العرفنة و في الميدان الديني و مع ان عمرها قصير استطاعت ان تصبح منافساً قوياً للاتجاهات الاخرى في المعرفنة الدينية، هذا العنوان او الميول في مقابل الاهويتات الطبيعية يعد تفسيراً اخر في العقل الاعتقادي، و عليه فاللاهويتات الطبيعية بالنسبة لها في غير محلها و ليس لها اساس، علاوة على ذلك فانها تريد مقابلة عدم الايمان في مجال عملها يعنى العقل الانساني.

«الوين بلانتينجا» مؤسس و مؤيد نظرية «المعرفنة المهذبة» حيث استطاع هذا العالم. بمقالاتة و آثاره المتعددة المؤثرة ان يؤثر في نشر و بث هذه النظرية. على اية حال لايمكن انكار وجود «نيكولاس ولترستورف» و «ويليام بى آلستون» في هذا المجال.

ان دليل تسمية هذه المجموعة بالعرفنة المهذبة هو وجود الشبه الكبير بين اراء المؤيدين لها مع الاراء المهمة للمجموعة الاصلاحية «ياكالوينيستي» بروتستانيسم؛ لان هذا النوع من الاصلاح أسس على اساس اثار جان كالوين عالم اللاهوتيات الصلاحية اذ في اعتقاد هذا العالم انه ببركت الحسن الالهي اينها نذهب نري الخالق. «بلانتينجا» من هذه النقطة ناقش القضية الاصلاحيه و لكن في وسط اوسع و في الواقع ما بعد الطبيعية، هذا العالم في ضوء هذه النظرة اي ان الله منظم و مصمم لهيلة اعتقاداتنا استطاع بهذة النظرة و التصور ان يبين صورة جامعة و معقدة حول توجيه المعتقدات و في هذا المجال بشكل مركب اعد دليل مابعدالطبيعة و المعرفة بنفع العقائد العقلية الدينية.

الفلسفة النقدية لكانت في مقابل الجزم و الشك

الدكتور حسين هوشنجي

يمكن اعتبار منزلة و شأن (كانت) في الفلسفة الجديدة مثل افلاطون و ارسطو في فلسفة

اليونان، و علي رأى (ياميرس) لم يجيء مطلقاً في العالم الغربي و منذ زمان افلاطون الى الان مفكر مغير مثل (كانت). يقسم تاريخ الفلسفة الى قسمين بيشانقدى (Pre-Critical) و بسانقدى (Post-Critical) و هي يمكن القول انهما نقطة تحول جيده لفلسفة (كانت) ان القصد في انتقاد فلسفة كانت هو نوع الادارة و الاشراف على نشاط العقل النظري، و المنع من هروبه و ذلك من الحدود المجازة للعرفنة، يمكن ان يكون اهداف من ذلك تشخيص الحدود بين العرفنة المزورة و الجهل الاجبارى او حسب رأيه «تعيين دائرة قدراتنا المعرفتية و تشخيص حد التجارب» و هذه قابله للتحقيق.

يقول كانت: «مرحلتنا مرحلة النقد الواقعي و كل شيء يجب ان يكون تابع لها» ان الخضوع الى النقد ان العقل نفسه يكون في دور تهيئة الامكان او الامتناع الفيزيائى مع تعيين المصادر و الحدود الخاصه لما بعد الطبيعة، و على هذا الاساس اهم وظيفة للفلسفة النقدية هي «علي اقل تقدير نغلق و للابد مصدر الخطأ» و مسند منافذ الضرر لما وراء الكون.

تحقيق فى نظرية العرفنة لملاصدرا

الدكتور بيوک عليزاده

بدون شك ان ملاصدرا قد عرض نظرية جديدة في المعرفة، و في هذا الطريق استطاع ان يجيب على العديد في المعضلات و الاستفسارات التي كانت تواجه الفلاسفة المسلمين، مع هذا فان نظريته في باب المعرفة لم تظهر بشكل منسجم و متناسق، مع ان اجزاء و عناصر هذه النظرية بينت بشكل متفرق و عابرٍ بصورة طردية في ذيل مسائل اخرى له.

سعينا جادين في هذه المقالة ان نجمع الاراء المتفرق لصدر المتألهين و نستخرجها و نللها ثم نصوغها بشكل نظرية منسجمة و منظمة.

في هذا التحقيق عرضت الاراء النهائيه للعالم ملاصدرا بالنسبة للمواضيع و العناوين التاليه: ماهية و طبيعة العلم، انواع العلم، المعلوم عرضياً و ذاتياً، فاعل المعرفة و هويته، اثر الذهن في عملية المعرفة، علاقة العلم بالمعلوم بالعرض، علاقة العلم بالمعلوم بالذات، علاقة العلم بفاعل المعرفة، سبب و محتوي عين المعرفة و معرفة الغير، اهمية و اعتبار العلم

و طرق الحصول عليه. ملاصدرا و بقية الفلاسفة الاسلاميين بحثو الموضوعات السابقة ضمن بحوث من قبيل الوجود الذهني، المفاهيم الثانية، الكلي و الجزئي، اعتبارات الماهية، المقولات، العقل و المعقول و علم النفس الفلسفي.

ان مواضيع حقيقة و طبيعة العلم، قيمه و اعتبار المعرفة، علاقة العلم بالمعلوم بالعرض، بحثت كلها في بحث الوجود الذهني، في هذا البحث سلّط الفلاسفة الاسلاميون اولا انظارهم و بحوثهم حول اثبات قسمٌ من الكون و الذي هو الكون الذهني و لكن من هنا حيث ان الكون الذهني فيه خصوصيات تجردية، الاطلاع علي النصيب المقسوم و حكايته، هذه كلها جعلت علم الانسان محسوب في خارج الكون الذهني، ناحيةِ اخرى علاقة الاكوان الذهنية بالمعلومات العرضية هى اهم مسألةٍ تم بحثها في هذا المقال.

طرق حصول العرفنة الدينية

على اكبر نوائي

تطرق الكاتب في هذه المقالة الي طرق العرفنة، اهداف الدين و مفاهيمه و سبله في بداية المقالة بيّن معانٍ في المعرفة و الدين و المعرفة الدينية، ثم تطرقت المقالة الى ترقى ادراك المفاهيم في ثلاثة تفرعات كليه منها تفرعات توضح معنى معرفة المسالك الدينية، فرع وجود العرفنة الدينية و فرع لغة المعرفة، و بهذا المعنى اذ يجب ان تكون المسالك الدينيه حقيقة الدين الكلية، لغته، متعلقة بالمعرفة و على الفردان يتطلع الىٰ معرفة جامعة لهذه التفرعات الثلاثة القسم الاصلى و التالى لهذه المقاله، بحث حقق فيه هو طرق اكتساب العرفنة الدينية و كان ذلك البحث في طريقين.

الف) من طريق معطيات النص، اي فهم حديث تبيين الدين و في هذا المجال طرق الوصول الي العرفنة الدينية في طريق النص يمكن التوجه اليها عن طريق اربعة وجوه، اي: النص، مفاتيح ادراك الرموز، واسطة التفسير، الابلاغ للمخاطب، هذه الوجوه الاربعة قابلة للحصول من اربعة طرق و هى.

الطريق الاول: العقل؛

في هذا الطريق استدل علي ان الامر المقدس و هوالوحي و سبله و مفاهيمه يمكن قبوله

بواسطة العقل.

الطريق الثاني: النقل؛

في هذه الطريق المفاهيم المبينة في النصوص الدينية تعتبر وسيلة لمعرفة الديـن، و في وسائل الدين هذه الكتاب والسنة.

الطريق الثالث: المكاشفات الخارجية و الداخلية بمعنى المعرفتة الظاهرية و الباطنية و تأتي هذه نتيجة الاتصال بالمفاهيم الدينية و الحقايق المحقية.

و هناك طرق اخرى لها وجود مؤثر و فعال في حصول العرفنة منها: الفـهم المسـبق، الاستفاده في العلوم الاخرى و... في نهاية المقاله تطرق الكاتب الي اعتبار العرفية الدينية، و نهاية العرفنة هي تصديق كامل و جازم لها منزلة مطلقة و مجللة.

التجربة الدينية و علاقتها بالمعرفنة الدينية

محمد حسين بجوهنده

قوة العقل في الفطرة الانسانية تجعلها تؤمن بوجود اشياء مرتبطة بحياة الانسان لكـنها غيرمحسوسة، لهذا المسألة امثلة مختلفة منها: التجربة الحسية، تقبل الافعال الحسية مـن الاخرين، الحكم العام و الحكم الواحد لجميع الاعمال...، لكن جمـيع هـذه الاحسـاسات لاتصل الى مرحلة الظن الارجح او الاحساس العلمي، مع اننا نرى ان الانسان لايكـتفي بحل الا عند الوصول الى حالة اليقين من المعرفة التي تعتمد علي اجود و اقوى الادلة و الشهود.

ان وحدة فاعل المعرفة مع المرتبطين بها جاءت في خلال التجارب الروحية و العرفانية، لاجل معرفة الاله و الامور المرتبطة بالالوهية افضل طريق لذلك التجربة الدينية كما اننا يمكننا ان نلاحظ ان الثقافة العرفانية هي اية من ايات التجربة الدينية.

ما ارتباط التجربة الدينية بالبصيرة؛ وكيف تبدّل الي المعرفنة الدينية؛ و هل هي ذات حجية و ايمان؛ و هل تسري للاخرين، و اصلاً اين الموقع الاصلي لهذه المسألة؟

كل هذه عناوين سوف تطالعها في هذه المقالة.

القبض و البسط النظري للشريعة في ميزان النقد

محمود اصغري

نبدأ مقالتنا بالكلام عن كاتب مقالة «التوقع و الحرية الفكرية» و نشير الى اننا ماكتبنا سوى ما ذكر في تلك المقالة و لم نضيف عليه شيئاً بالخصوص انه في تصور كاتب المقالة المذكورة ان تطور الثقافة في بلدنا مديون اصحاب الحرية الفكرية.

المعاصرون اليوم اذا كانوا ينظرون لنظرية هؤلاء في باب النقد لافى باب التقبيح و اللوم و لاجل اكمال و تنقيح ارائهم لكان افضل. في هذا المقال يدور الحديث عن نقد نظرية تكامل العرفنة الدينية للدكتور سروش و توضيح هذه النظرية هدف الدكتور و غرضه و هو ايجاد حلاً لمشكله المثقفين المسلمين و المصلحين الدينيين و للجمع بين الثابت و المتغير في الدين كي لايبق هؤلاء متخلفين عن عجلة التقدم و التطور، اما الي اي حدٍ استطاعت هذه النظرية ان تعمل حسب ادعاء صاحبها فهذا ماسنبحثه في المقالة.

توضيح علاقة الدين مع تحول الفهم الديني

سيد حسين همايون مصباح

بدون شك فان المجتمعان الدينية و المتحضرة دخلت في واحدة من اهم المسائل الاساسية التحتية لها، لذا فاننا نري ان مراجعة و مطالعة و اصلاح الكثير من هذه المسائل الحيوية امرٌ ضروري و مهم، من بين تلك المسائل مسألة «الدين و تحول الفهم الديني» حيث يجب ملاحظة هذا الموضوع ملاحظة من نظرة علمية متعمقة، بالخصوص ان هذا الموضوع تارة نراه قد وجد له سوقاً فعالة و مزدهرة، و تارة اخري نراه و هو من المواضيع الاكثر جدلاً و بحثاً يقدم الخدمات و التسهيلات لمواضيع اخري مثل «السياسة، الثقافة، القانون، الاخلاق،...» لذا يقتضي فتح ابواب المناقشة في هذا الموضوع «تحول الفهم الديني» و ارتباطه او علاقته مع «الدين».

المقالة التي بين ايديكم اختصت بهذا الموضوع، و نستخلص لهذا الموضوع النقاط الاربعة التالية.

۱) ثبات الدين و تحول الفهم الديني؛

٢) ثبات الدين و ثبات الفهم الديني؛

٣) تحول الدين و تحول الفهم الديني؛

٤) تحول الدين و ثبات الفهم الديني.

سوف ندقق و نمعن النظر فى «ثبات الدين و تحول الفهم الديني»، «تحول الدين و تحول الفهم الديني» و من ذلك فصل الى مايلي:

١) من الناصية المنطقية فان النقطتين اكثر استحكاماً و يمتاز كل منهما بوجود طيف وسيع من الادلة.

٢) النقطتان تشملان منطقة واسعة كبيرة و لها انتاج واسع، بمعني اخر انهما تشملان مواضيع دينية و غيردينية كذلك.

٣) هاتين النقطتين تخص اليوم العديد من المجتمعات الدينية.

٤) انهما جواباً مناسباً لما بين ايدينا من مقالة، خاصة ان حدود مقالتنا تدور حول العلاقة بين الدين و تحول الفهم الديني، و نحن من البداية تطرقنا الى شرح النقطتين ثم الى علة و سر تحول الفهم الديني.

Among these elements are the questions of religion and development in religious understanding. These questions are also in the heart of other areas of life such as politics, culture, law, ethics, etc. The purpose of this article is to study the relation between understanding the development of religion and religion itself. Thus the writer discusses the folowing four related issues:

1. Stability of religion and development in religious understanding.
2. Stability of religion and stability of religious understanding.
3. Development in religion and development in religious understanding.
4. Development in religion and stability of religious understanding.

Of these four issues, the writer deals with the first and the third issues since they seem to be more logical and are a matter of debate among scholars. Also, they affect a wide variety of areas in every day life and have therefore a variety of functions.

A criticism of the doctrine of "religion's theorical contraction and expansion"

Mahmoud Asghari

The writer starts the article with a quotation from Dr. Soroush's article "râzdâni and roshanfekri". The purpose of the present article is what Dr. Soroush states in his article, for according to him "the intellectual movement in our country is indebted to such successful and not quite successful attempts, and if modern scholars look at such attempts critically, the purpose is not to blame them but to correct them." Thus the article is a criticism of Dr. Soroush's doctrine of "evolution of religious knowledge". According to Dr. Soroush, the purpose of this doctrine is to find solutions for the problems of Muslim intellectuals and religious reformers in combining the ideas of change and stability in religion in order to keep up with the time. But to what extent this doctrine can materialize this claim is the question discussed by the present writer.

Religion and development in religious understanding

Seyed Hossein Homayoon Mesbah

There is no doubt that religious societies have entered an important stage in their development, a stage whose vital elements need to be studied afresh and thoroughly revised.

through intuition. Also there are other wavs that play a part in acquiring intuitive knowledge. At the end the writer refers to religious knowledge as a perfect judgment with absolute validity.

Religious experience and its relationship with religious knowledge

Mohammad Hossein Pazhoohandeh

The faculty of the intellect provides man with a profound belief in things which, though they are not to be perceived, affect his life. This is done through various things including sensual experience, knowing about the sensual experience of others, etc. But these do not give certainty beyond a scientific guess, whereas what man finds convincing is a stage of certainty reached by intuition. And the most sublime type of intuition is the unity of the person to know with the thing to know, which is achieved through mystic and spiritual experience. For this reason, the best way to know God and the divine is known to be religious experience, often referred to in the mystic culture as "knowledge of divine signs." What is the relationship between religious experience and insight? How is religious experience turned into knowledge? Could it be the source of faith? Will the knowledge obtained thus be transmitted to others? These are some of the questions the present writer tries to answer in this article. To answer these questions, the writer draws on the views of Islam in this regard.

scattered in his writings. The purpose of this article is to put together the scattered pieces of his theory and present it in the form of a coherent theory. In this survey Mulla Sadra's view of the following concepts are explored: nature of knowledge, types of knowledge, known by accident, known by nature, function of the mind in the process of cognition, relationship between science and the known by accident, relationship between science and the known by nature, causes and criterion for self-awareness and knowledge of other, value and validity of knowledge and ways to acquire knowledge.

Various ways to attain religious knowledge

Ali Akbar Navayee

In this article, the writer is concerned with the ways to discover the purpose of religion and its concepts and propositions. To begin with, the writer presents definitions of knowledge, religion and religious knowledge, and then refers to the necessity of systematically underestanding of concepts in three general branches of "semantics of religious propositions", "ontology of religion", and linguistics; that is to say, a knowledge of religious propositions, the general nature of religion and its language must be acquired. In the second part of the article, the writer discusses the various ways of acquiring religious knowledge, concentrating on two main ways: revelation and tradition. The third way is

Aristotle have in Greek philosophy. According to Jaspers, Ever since the time of Plato, no one has revolutionized the western philosophy as profoundly as Kant did. The most important aspect of this revolution was Kant's division of the history of Philosophy to two periods of precritical and post-critical, which is a turning point in Kant's philosophy. Criticism, for Kant, is management and inspection of the activities of speculative intelligence so that it does not go beyond the permissible limits of knowledge. The purpose of speculative intelligence is to determine the limits of our cognitive power and to clarify the border of attainable experience. Stating that "our era is one of real criticism and everything must be subject to it," Kant criticizes the intellect itself, trying to clarify the questions of possibility and metaphysical impossibility by determining the sources, domain and borders of metaphysics. Thus the main duty of critical philosophy is to tackle once and for all the source of metaphysical errors.

A survey of Mulla Sadra's epistemological theory

Dr. Biyook Alizadeh

In this article, the writer introduces Mulla Sadra's theory of knowledge, a theory which has provided solutions to the epistemological questions of Muslim philosophers. The problem, however, is that Mulla Sadra has not expressed his theory systematically in his works; rather, the elements of his theory are

or more disciplines, posing new questions for the scholars working in those fields. "Modified epistemology" is the name of a newly emerged school of epistemology which, though a newcomer, has managed to compete with existing schools of religious epistemology. In contrast to natural theology, modified epistemology presents a different interpretation of intellectuality, arguing that natural theology is irrelevant as it encounters man's customary intellect in its own field. Alvin Plantinga, founder of this school, has played an important part in the development of this doctrine. The reason why this school has been named so is the similarity between the views of the proponents of this school and those of the modified version of Protestantism or Calvinism. According to Calvin, we see God any direction we look. Plantinga discusses this question in the realm of metaphysics. Believing that God has designed and brought order to the function of beliefs, he presents a comprehensive and complex explanation for the justification of belifs, thus presenting a metaphysical and epistemological argument in support of the intellectuality of religious beliefs.

The critical philosophy of Kant against dogmatism and skepticism

Dr. Hossein hooshangi

Kant has the same position in modern philosophy that Plato and

ANDISHEH HAWZAH Vol 9, No 1&2, July & Aug - Sep & Oct 2003

Summary of Articles

An introduction to epistemology

Seyed Majid Zahiri

This article discusses five questions which constitute the pillars of epistemology:

1. The distinction between epistemology in its general, specific, absolute, annexed, posterior and anterior senses.
2. Typeps of knowledge.
3. Position of epistemology in a general sense in the geography of human sciences.
4. The distinction between epistemology and similar branches of knowledge.
5. Foundations of epistemology and the main issues.

A study of the religious epistemology of plantinga

Valiollah Abbasi

Religious epistemology is an interdisciplinary science, and as any other interdisciplinary science, it brings together ideas from two